





KANTSTUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE,
R. REICKE, A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT BESONDERER UNTERSTÜTZUNG VON
PROF. DR. WALTER SIMON STADTRAT IN KÖNIGSBERG I. PR.

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER und DR. MAX SCHELER
PROFESSOR IN HALLE A. S. PRIVATDOCENT IN JENA.

SIEBENTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1902.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Recensionen:





J. Kant.

Kants Philosophie der Geschichte.

Von Fritz Medicus.

Einleitung.

Man kann es fast verwunderlich finden, dass die letzten vierzig Jahre, in denen der Ruf „Zurück auf Kant!" immer und immer wieder, und mit unbestreitbar grossem Erfolg erhoben worden ist, noch keine eingehendere monographische Behandlung der Geschichtsphilosophie des grossen Königsbergers gebracht haben. Davon freilich kann nicht die Rede sein, dass dieser Teil des Systems einfach übersehen worden wäre: Jede umfassendere Darstellung der Kantischen Lehre musste darauf hinweisen, dass der Philosoph in mehreren Schriften die Geschichte in den Kreis seiner Betrachtungen einbezogen hat. Um so mehr sollte man meinen, dass es nahe gelegen hätte, die dort entwickelten Ideen einer genaueren Untersuchung zu würdigen; denn darüber konnte doch wohl kein Zweifel sein, dass auf diesem Felde noch manches bisher Ungesagte zu sagen ist. Man durfte darum an eine solche Arbeit mit dem Bewusstsein herantreten, dass sie nicht undankbar sein würde. Aber andrerseits ist nun allerdings nicht zu verkennen, dass sie auch nicht in jedem Sinne dankbar sein konnte: musste doch jeder Kenner wissen, dass Geschichte nicht die starke Seite Kants gewesen ist. Schon die Thatsache ist beachtenswert, dass diejenigen Männer, denen die Geschichtsphilosophie — auch die „idealistische" — in der jüngsten Zeit hochbedeutsame Förderung verdankt, ohne Ausnahme nicht zu den „Kantianern" im engeren Sinne gerechnet werden können. Vielmehr machen sich hier regelmässig Einwirkungen der grossen Nachfolger Kants in fruchtbarer Weise geltend.

Indessen sind diese grossen Nachfolger Kants eben doch die Nachfolger Kants, und die Frage, ob die Fäden, die den

heutigen Stand der Geschichtsphilosophie mit Fichte, Schelling, Hegel verbinden, nicht vielleicht weiter zurückreichen zu dem Ursprung, den der deutsche Idealismus bei Kant hat, ist nicht ohne Weiteres abzuweisen. — In seiner geistreichen Festrede „Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des Deutschen Volksgeistes" (Berlin 1862) setzte sich Ferdinand Lassalle (S. 24 ff.) die Aufgabe, aus Fichtes populär-philosophischen Schriften die wissenschaftlichen Gedanken herauszupräparieren, „das Esoterische im Exoterischen zu betrachten", und wies nach, dass sich bei Fichte „nichts Geringeres" aufzeigen lasse, „als das erste wahrhafte Prinzip einer — Philosophie der Geschichte". Zu jener Zeit, im Jahre der hundertsten Wiederkehr von Fichtes Geburtstag, lautete es beinahe wie eine Paradoxie, dass Deutschland schon vor Hegel einen Denker gehabt habe, der das Prinzip einer Geschichtsphilosophie kannte. Heute ist die damals von Lassalle verkündete Einsicht weit genug durchgedrungen, dass man es (wenn auch noch nicht mit der Hoffnung auf allseitige Zustimmung) wagen darf, ohne vielen Commentar Fichte sogar als „Deutschlands grössten Geschichtsphilosophen" zu bezeichnen (Hensel, Carlyle, Stuttgart 1901, S. 154; vgl. 128). Nun bin ich freilich weit davon entfernt, mit meiner Abhandlung dieses letztere Prädikat für Kant vindicieren zu wollen. Nur die Frage möchte ich hier aufwerfen, ob nicht schon vor Fichte Deutschland in Kant einen Denker besessen hat, bei dem die deutlichen wissenschaftlichen Anfänge später fruchtbar gewordener geschichtsphilosophischer Gedanken zu finden sein könnten; und diese Frage glaube ich allerdings bejahen zu dürfen. — Historische Orientierung über die Gestalt, die die Probleme bei den grossen Denkern hatten, die ihnen die Bahn gebrochen haben, kann auf die systematische Arbeit nur klärend einwirken: Dieser Überzeugung ist die vorliegende Studie entsprungen: nicht dem Wunsche, zur Vermehrung der Kantlitteratur beizutragen, sondern dem Verlangen nach grösserer Klarheit in einer systematischen Frage von höchster Wichtigkeit.

Ich werde im Folgenden zunächst das geschichtsphilosophische Problem Kants darlegen und einige kurze Bemerkungen über die methodischen Gesichtspunkte hinzufügen, unter die Kant sein Thema gestellt hat; hierauf werde ich mich zu einer Untersuchung der in Betracht kommenden Schriften in chronologischer Abfolge wenden.

Die Beziehungen Kants zu seinen Vorgängern, von denen in erster Linie Rousseau in Frage kommen würde, habe ich beiseite lassen zu sollen geglaubt. Kants Philosophie der Geschichte ist auch dann ein in sich abgeschlossenes Thema, wenn die Frage nach dem Verhältnis Kants zu anderen Denkern ausser Betracht bleibt, und der wie bemerkt vorwiegend systematische Zweck meiner Arbeit wird durch die Ausschaltung dieser historischen Frage nicht beeinträchtigt. Dazu kommt, dass gerade diese Beziehungen bereits mehrfach Gegenstand der Forschung gewesen sind. Ganz besonders sei in dieser Hinsicht verwiesen auf Richard Festers Werk „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie" (Stuttgart 1890).

I. Das Problem.

Zunächst ist die Aufgabe: Was versteht Kant unter Geschichtsphilosophie? Auf welche Fragen sucht er in seinen geschichtsphilosophischen Abhandlungen eine Antwort zu geben?

Hier ist nun zuvörderst zu bemerken, dass es ganz irrtümlich sein würde, wenn man bei Kant eine Stellungnahme zu den Problemen finden wollte, die seit einigen Jahren unsere modernen Historiker und Geschichtsphilosophen in Atem halten, und deren intensive Untersuchung veranlasst zu haben, das Verdienst Karl Lamprechts ist. Mit anderen Worten: es wäre unrichtig, Kants Geschichtsphilosophie als eine Erörterung der Methodenfrage der Geschichtsforschung aufzufassen [1]). Diese Dinge liegen noch weit ausserhalb des Kantischen Blickfeldes. Wo sich in den einschlägigen Schriften Ausführungen finden, die für die Methodenlehre der Geschichtswissenschaft in Betracht kommen können, da sind sie doch zumeist nicht in dieser Absicht geschrieben, sondern ihr methodologischer Wert muss dann als ein von Kant nicht beabsichtigter Nebenerfolg angesehen werden. Am allerwenigsten aber würde es angängig sein, Kant zum Vertreter einer teleologischen Methode der Geschichtsschreibung und in diesem Sinne zum Gegner der von Lamprecht vertretenen Geschichtsauffassung

---

[1]) Vgl. K. Lamprecht, „Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft" in den „Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik", 3. Folge, Band XIV (LXIX) 1897, S. 161—203 und F. Medicus, „Zu Kants Philosophie der Geschichte mit bes. Beziehung auf K. Lamprecht" in den „Kantstudien", Band IV, S. 61—67.

zu machen. Die „Teleologie“, von der Kant in seinen geschichtsphilosophischen Versuchen spricht, fällt nicht zusammen mit dem, was heute unter diesem Namen actuell ist, und die allerdings nur seltenen und wenig significanten Bemerkungen Kants, in denen man eine beabsichtigte Beziehung auf die Methode der Geschichtsschreibung sehen darf, sind eher derart, dass die Vertreter der naturwissenschaftlichen Methode sie zu ihren Gunsten in Anspruch nehmen können — wie das ja auch bei dem grossen Analytiker der naturwissenschaftlichen Erfahrung, bei dem Denker, der den Kern des gesamten Erfahrungsproblems in der Frage nach der Möglichkeit reiner Naturwissenschaft sah, nicht zu verwundern ist. In dieser Hinsicht wäre etwa auf Stellen zu verweisen, wie den Schluss der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, wo Kant erklärt, es „wäre Missdeutung seiner Absicht“, dass er „mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermassen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen, bloss empirisch abgefassten Historie verdrängen wollte“ (IV, 156)[1]. Vgl. auch Kr. d. Urt. § 91 (V, 484) und

[1] Die Citate aus Kant beziehen sich auf die 2. Hartensteinsche Ausgabe (nur die Kr. d. r. V. ist nach der Originalpaginierung der 2. Auflage — B — citiert). — Es darf nicht irre machen, dass Kant a. a. O. damit fortfährt, dass er empfiehlt, die Geschichte mit besonderer Berücksichtigung dessen zu behandeln, was notwendig interessiert, „nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben“ (IV, 157): Denn die Begründung, die Kant diesem Prinzip der Auswahl giebt, ist nicht im mindesten erkenntnistheoretisch, sondern ganz ausschliesslich utilitaristisch. Das zeigt sich einmal schon an der betr. Stelle selbst, in noch weniger verblümter Weise aber in den von Fr. Ch. Starke edierten Vorlesungen Kants über „Menschenkunde oder philosophische Anthropologie“ (Leipzig 1831). Hier wird am Schlusse derselbe Gedankengang eingeschlagen, und Kant erklärt: „Der Gesichtspunkt, aus welchem besonders Fürsten die Staaten betrachten sollten, muss nicht bloss patriotisch, sondern auch kosmopolitisch sein, d. h. auf das allgemeine Beste gehen“ (373); diese Angelegenheit der Fürsten sei aber „so sehr vernachlässigt worden, dass es bisher noch keinen Monarchen gegeben hat, welcher etwas gethan hätte, wobei er das ganze Weltbeste zum Augenmerk genommen hätte. . . . Um nun die Ehrbegierde der Fürsten anzureizen, solchen erhabenen Zwecken nachzustreben, und für das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts zu arbeiten, würde eine Geschichte, die bloss aus kosmopolitischer Absicht geschrieben wäre, von erheblichem Nutzen sein. Eine solche Geschichte müsste bloss das Weltbeste zu ihrem Standpunkte nehmen, und nur diejenigen Handlungen des Andenkens der Nachkommen würdig machen, welche die Wohlfahrt des ganzen mensch-

„Religion u. s. w.“, 3. Stück, Allgemeine Anmerkung (VI, 243). Die letztere Stelle zeigt deutlich, dass Kant in der historischen Erfahrung eine Erfahrung sieht, die sich von der naturwissenschaftlichen nur dadurch (zu ihrem Nachteil) unterscheidet, dass der irrationale Factor: Mensch in ihr eine Rolle spielt. In Folge dessen ist die historische Erfahrung nie so durchsichtig wie die naturwissenschaftliche; aber für beide gilt übereinstimmend, dass die Phänomene „nach dem Gesetz der Ursachen und Wirkungen begriffen werden sollen“. Wir verstehen hiernach, warum es Kant vorzog, sich für seine erkenntnistheoretischen Zwecke an der Naturwissenschaft zu orientieren. — Eine ganz andere Frage ist freilich die, ob es auch wirklich in der Consequenz der Kantischen Philosophie, in der Consequenz des kritischen Idealismus liegt, eine gemeinsame Art und Weise der Begriffsbildung für Naturwissenschaft und Geschichte anzunehmen. Indessen gehört die Behandlung dieser Frage — so weit sie überhaupt in den Rahmen dieser Arbeit fällt — nicht in diesen Abschnitt. Hier muss es mit dem Hinweis darauf genug sein, dass Kant unter geschichtsphilosophischen Untersuchungen keine Erörterungen über die historische Methode verstanden hat, und dass sich überhaupt keinerlei Anzeichen dafür finden, dass er im Begriff der historischen Erfahrung irgend welche erkenntnistheoretischen Aufgaben gesehen hätte, die nach Beantwortung der Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? noch ungelöst zurückbleiben könnten.

Vielleicht den allerdeutlichsten Beweis für diese Behauptung liefert paradoxer Weise die Stelle, an der Kant selbst die Frage

---

lichen Geschlechts beträfen“ (373|4). In einer für den Druck bestimmten Arbeit konnten diese Gedanken selbstverständlich nur in etwas zahmerer Form Platz finden; aber man wird sie unschwer in den Schlussworten der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w.“ (IV, 157) wiedererkennen. — Die von Starke herausgegebenen Vorlesungen stammen — entgegen der confusen Angabe in der „Vorrede“ S. XII — aus derselben Zeit, in der Kant die „Idee . . .“ geschrieben hat, und dürfen darum unbedenklich als Commentar zu der Schrift benutzt werden. Diese zeitliche Zusammengehörigkeit wird beglaubigt — von „inneren Gründen“ ganz abgesehen — durch die auffallend zahlreichen nahezu wörtlichen Übereinstimmungen der Vorlesungen mit der genannten Abhandlung sowie mit der anderen Schrift Kants aus demselben Jahre (1784) „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?“ In Betreff der Datierung der Vorlesungen vgl. auch P. Menzer in den „Kantstudien“ III, 65 ff. Dass die Vorlesungen aus dem Jahre 1773, wie früher mehrfach angenommen wurde, nicht stammen können, hat Menzer schlagend nachgewiesen.

aufwirft: „Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich?“ (Streit der Facultäten, VII, 394). Die Antwort nämlich, die Kant giebt, zeigt zwar insofern Verwandtschaft mit der transscendentalen Analytik, als sie die Copernicanische Wendung vollzieht und die Geschichte vom Subjekt abhängig sein lässt, aber sie ist doch nicht viel mehr als ein Witz, ein ironischer Hieb gegen die innere Politik Preussens zur Zeit Friedrich Wilhelms II. (unter dessen Regierung die genannte, wenn auch erst später veröffentlichte Schrift verfasst ist). Die Antwort lautet: „Wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt“ — und des Weiteren setzt Kant auseinander, die jüdischen Propheten wären in dieser Lage gewesen, a priori die bevorstehende Auflösung ihres Staates weissagen zu können, weil sie selbst als Volksleiter Alles gethan hätten, was den Ruin des Staatswesens herbeiführen musste, und „unsere Politiker machen, so weit ihr Einfluss reicht, es ebenso, und sind im Wahrsagen ebenso glücklich“. Wäre Kant der Meinung gewesen, es gebe ein Problem der historischen Erfahrung, wie es ein solches der naturwissenschaftlichen Erfahrung giebt, und zwar von dem letzteren wesentlich unabhängig, so würde er die Frage, wie eine Geschichte a priori möglich sei, nicht zum Ausgangspunkt derartiger Betrachtungen gemacht haben.

Wenden wir uns nach dieser einleitenden Auseinandersetzung, was Geschichtsphilosophie im Sinne Kants *nicht* ist, zum Versuche, den von dem Philosophen selbst nirgends vollkommen deutlich bestimmten Begriff nach seinen positiven Merkmalen zu entwickeln.

Man kann ein ganz guter Kenner der „Sämtlichen Werke“ Kants sein und doch zunächst in einige Verlegenheit geraten, wenn man sich die Aufgabe setzt, die Stellung der geschichtsphilosophischen Erörterungen in dem Rahmen des Systems, dessen architektonisch kunstvolle Gliederung ja niemand verkennen kann, genau zu bestimmen; und es ist kein Zweifel, dass eben die Schwierigkeiten, mit denen eine solche genaue Bestimmung zu kämpfen hat, den wichtigsten Grund der Missverständnisse enthalten, denen die eigentliche Bedeutung der Geschichtsphilosophie Kants ausgesetzt gewesen ist. Um jedoch volle Klarheit zu gewinnen, was Kant darunter versteht, ist es nötig, dass man nachsieht, wie er selbst diese Disciplin in den systematischen Zusammenhang seines Lehrgebäudes eingliedert. Darüber, dass er sie

mit der Ethik in nahe Verbindung bringt, wird man nicht lange im Zweifel sein; wie aber ihr systematischer Ort nun weiter zu bestimmen sei, ist nicht so leicht anzugeben. Denn wenn es auch im Allgemeinen die Schriften zur praktischen Philosophie sind, in denen geschichtsphilosophische Dinge zur Sprache kommen, und wenn auch diejenigen Abhandlungen oder Abschnitte, die speciell diesen Problemen gewidmet sind, moralphilosophischen Charakter tragen, so sind doch gerade die beiden ethischen Hauptwerke, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft, in dieser Hinsicht gänzlich unfruchtbar. In Folge davon aber ist die Einsicht in den architektonischen Zusammenhang erschwert. Nimmt man hinzu, dass die im engeren Sinne geschichtsphilosophischen Arbeiten fast ausnahmslos populärer Natur sind, so dass man im Zweifel sein kann, wie weit man berechtigt ist, den wissenschaftlichen Massstab anzulegen, — so wird man erkennen, dass „es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben".

Indessen lässt uns Kant doch nicht völlig im Stich, so dass wir nicht darauf angewiesen sind, den Zusammenhang mit den systematisch vorgetragenen Lehren unsererseits zu construieren: An einer, freilich sich leicht dem Nachsuchenden entziehenden Stelle in der posthumen Schrift über die Fortschritte der Metaphysik trägt Kant in kurzem Abriss seine geschichtsphilosophischen Anschauungen vor und rechnet sie hierbei zur „moralischen Teleologie" (VIII, 568 ff.). „Man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen lässt, (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung) a priori, als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammenzutreffen annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches . . . in theoretischer Rücksicht . . . ein überschwenglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller und durch die praktische Vernunft für unsere Pflicht sanctionierter Begriff ist" (VIII, 570): Mit diesen Worten, die in unzweideutiger Weise das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zu den übrigen Teilen des Systems festlegen, schliesst in den „Fortschritten der Metaphysik" der Passus, der für unser Thema in Betracht kommt. Vergleichen wir mit diesen Festsetzungen die Stelle, die die geschichtsphilosophischen Fragen in der Kr. d. Urt. einnehmen (§ 83 „Von dem letzten Zwecke

der Natur als eines teleologischen Systems“ und § 84 „Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt d. i. der Schöpfung selbst“), so sehen wir volle Übereinstimmung. Auch für alle übrigen Schriften von 1790 an haben wir an dieser Auffassung der Geschichtsphilosophie als moralischer Teleologie einen sicheren Leitfaden.

Allein es muss doch wohl angenommen werden, dass erst im Verlauf der Ausarbeitung seiner dritten Kritik Kant über die Einordnung dieses Lehrstücks klar wurde. Denn in den früher verfassten Schriften sind die hin und wieder vorkommenden Definitionen der Geschichtsphilosophie äusserst vag und verraten darum deutlich, dass der Philosoph noch nicht mit ihnen ins Reine gekommen ist. Charakteristisch ist eine Wendung am Anfange der ersten Recension von Herders „Ideen . . .“ (1785) — eine Stelle, die um so beachtenswerter ist, als von allen uns näher interessierenden Schriften aus der Zeit von 1781 bis 1790 lediglich diese Recensionen vor dem Einwand sicher sind, sie dürften ihrer populären Form wegen nicht zur Unterlage von Schlüssen auf Kants *wissenschaftliche* Anschauungen verwendet werden. Kant beginnt die erste Recension mit dem Hinweis auf die ausgeprägt *individuellen* Züge Herders, die sich in seinen Schriften spiegeln: „Daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heisst, etwas ganz Anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht; nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender vielumfassender Blick u. s. w.“ (IV, 171). Nach dieser Stelle könnte man zuerst versucht sein, zu meinen, Kant selbst habe unter „Philosophie der Geschichte der Menschheit“ doch die Methodenlehre der Geschichtsschreibung verstehen wollen; aber das stimmt weder zu Kants eigenen geschichtsphilosophischen Arbeiten und zwar in dieser Zeit ebenso wenig wie später, noch auch ist dies genau besehen der Sinn der angeführten Stelle: Kant bringt hier die logische Pünktlichkeit und sorgfältige Unterscheidung in Gegensatz zu dem sich nicht lange verweilenden Blick, der fertigen Sagacität und kühnen Einbildungskraft Herders, er spricht also nicht von der objektiv giltigen Methode der historischen Forschung, sondern von den subjektiven Voraussetzungen wissenschaftlicher Arbeit, von der Strenge gegen sich selbst, und meint, dass auf den Titel „Philosophie der Geschichte der Mensch-

heit“ nur ein exakt geschriebenes Werk Anspruch machen darf, nicht aber geistreicher Wortschwall, der grossen Gedankengehalt vermuten lässt, vor kalter Beurteilung jedoch nicht standhalten kann. Versteht man aber Kants Worte so — und man muss sie so verstehen, weil sie sonst im Widerspruch zu all seinen übrigen geschichtsphilosophischen Ausführungen ständen —, so behält man wenig genug übrig. Um ein Bedeutendes bestimmter ist eine Stelle, die sich in den „Erinnerungen des Recensenten der Herderschen Ideen über ein gegen diese Recension gerichtetes Schreiben [Reinholds]“ findet. Kant erklärt hier, dass er „die Materialien zu einer Anthropologie ziemlich zu kennen glaubt, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen“ (IV, 182), und nach dem ganzen Zusammenhang kann diese auf Anthropologie gegründete „Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung“ nichts Anderes sein als eben Geschichtsphilosophie. Aus der früheren Zeit ist dies weitaus die bestimmteste Definition; immerhin lässt aber auch sie noch für weit differierende Deutungen Raum. Vergleicht man mit der schärfer fixierten Auffassung, die wir von 1790 an finden, so fällt vornehmlich die Abweichung auf, dass nach dem genannten Zeitpunkt die Geschichtsphilosophie viel stärker von der (in philosophischem Sinne behandelten) Geschichte selbst unterschieden wird, von der sie 1785 noch nicht deutlich getrennt ist (vgl. auch IV, 157). Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich den Umstand, dass von 1790 an die Geschichtsphilosophie nicht mehr nach der philosophischen Geschichte hinüberschielt, als die einfache Folge davon betrachte, dass, wie bereits angedeutet, erst von dieser Zeit an die Frage nach dem systematischen Ort der Geschichtsphilosophie für Kant selbst als entschieden galt. Vorher hatte sie nur ein unbestimmtes Dasein geführt; nun erhält sie ihren Platz in dem Lehrgebäude angewiesen, und damit klären sich naturgemäss auch ihre Beziehungen zu den anderen Disciplinen.

Die Philosophie der Geschichte ist, wie die oben mitgeteilte Stelle aus den Fortschritten der Metaphysik gezeigt hat, ein Lehrstück, das zunächst nur für die praktische Philosophie in Betracht kommt; in theoretischer Rücksicht sind ihre Sätze überschwenglich — darin den Postulaten der praktischen Vernunft verwandt. (Nur darf man nicht vergessen, dass Kant keineswegs die Consequenz zieht, jedes Eingehen auf die theoretische Bedeutung der

als „überschwenglich“ bezeichneten Begriffe oder Urteile kurzer Hand abzulehnen). Thema der Geschichtsphilosophie ist also nicht die Geschichte als positive Wissenschaft, wie wir später Geborenen den Ausdruck zu verstehen geneigt sein könnten; — denn träfe dies zu, so wäre sie auch theoretische Wissenschaft. Ihr Thema ist vielmehr der Sinn des in unabsehlicher Zeitreihe verlaufenden Daseins der Menschengattung, der Sinn der Geschichte, nicht die Geschichte selbst, und zwar der Sinn der wirklichen, der actuellen Geschichte, der Geschehnisse selber im Gegensatz zur Geschichte als Wissenschaft. Weiter aber gilt es nicht so sehr, diesen Sinn der Geschichte aus der Geschichte zu eruieren — auch auf diesem Wege würde die Geschichtsphilosophie in Gefahr sein, theoretische Wissenschaft zu werden —, als vielmehr a priori „in praktischer Absicht“ zu begründen, dass das geschichtliche Dasein der Menschheit als etwas Sinn- und Wertvolles angesehen werden darf, ja angesehen werden muss. Doch ist Kant empirischen Beweisstücken anthropologischer und historischer Art auch nicht gerade abgeneigt, wenn sie sich ihm zur Beglaubigung des positiven Sinnes der Geschichte darbieten. Wird ja doch erst in der Kr. d. Urt. das Hinüberschielen der Geschichtsphilosophie nach einer philosophischen Geschichte im Prinzip überwunden. Aber auch noch nach 1790 finden sich hin und wieder, wie aus der Natur der Sache leicht erklärlich, empirische Beglaubigungen der apriorischen Theorie (bes. charakteristisch ist der „Streit der Facultäten“); nur möchte Kant, wie das seiner gesamten „rationalistischen“ Denkweise entspricht, seine Lehre nicht in Abhängigkeit von derartigen empirischen Argumentationen bringen, die selbst für eine „comparative Allgemeinheit“ notwendiger Weise viel zu gering an Zahl und Gewicht sein müssen.

Selbstverständlich können die Begründungen, die Kant für den Sinn der Geschichte geltend macht, lediglich in Hinsicht auf ihre Form als apriorisch bezeichnet werden, nicht aber in Betreff ihres Inhaltes: Der Begriff der Menschengattung ist aus Erfahrung gewonnen, und Kant entwickelt ihn am gründlichsten in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“. Allein mit demselben Rechte, mit dem Kant von allen analytischen Urteilen sagt, dass sie ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori sind, „die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht“; mit demselben Rechte, mit dem er in der vielbesprochenen dritten Formulierung des kategorischen Imperativs dem reinen Begriff

des vernünftigen Wesens den empirischen Begriff der Menschheit substituiert und trotzdem die Formel als apriorisch betrachtet; mit demselben Rechte sagt er von seiner Geschichtsphilosophie, dass sie „gewissermassen einen Leitfaden a priori hat“ (IV, 156). Bevor wir jedoch zu diesem Leitfaden a priori übergehen, wird es sich empfehlen, Kants Anschauungen vom Charakter der Menschengattung an der Hand seiner „Anthropologie“ kennen zu lernen.

Was den Menschen „im System der lebenden Natur“ kennzeichnend unterscheidet, ist dies, „dass er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectionieren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal rationabile), aus sich selbst ein vernünftiges Tier (animal rationale) machen kann“ (VII, 646). Kant zeigt des Genaueren, wie der Mensch sowohl durch seine „technische Anlage“ (Gestalt und Organisation seiner Hand u. dgl.), wie auch durch seine „pragmatische Anlage“ (natürlicher Hang zur Ausbildung gesellschaftlicher Beziehungen) und durch seine „moralische Anlage“ als das „vernünftige Tier“ charakterisiert ist: nur die Vernunft selber kann ihrem Begriff nach nicht Anlage sein; denn dann wäre sie Natur und eben nicht Vernunft. Der Mensch erhält von der Natur die Anlagen eines vernünftigen Wesens; aber mit diesen Anlagen *ist* er das vernünftige Wesen, das animal rationale, noch nicht, sondern der Inbegriff dieser Naturanlagen constituiert erst das animal rationabile. Zum wirklich vernünftigen Wesen, zum animal rationale, muss er sich selbst machen. Hier ist der Punkt, an dem die naturwissenschaftliche Betrachtung in die teleologische, die Anthropologie in die Ethik übergeht: seine Naturanlagen zeigen dem Menschen seine Bestimmung, und in diesem Sinne kann Kant, nachdem er die anthropologische Charakteristik der Menschengattung beendigt hat, hinzufügen: „Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum Voraus erkennen lässt“ (VII, 654). — Diese Bestimmung des Menschen, eben die Entwicklung der Naturanlagen zur Vernünftigkeit, ist nun aber darin von ganz besonderer Art, dass sie in keiner Zeit völlig erfüllt werden kann, dass sie somit eine Aufgabe enthält, die ins Unendliche weist. „Bei allen übrigen, sich selbst überlassenen Tieren erreicht jedes Individuum seine ganze Bestimmung, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung; so dass

sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten, in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen, zu seiner Bestimmung emporarbeiten kann" (VII, 649)[1]). Man könnte alles das, was Kants pragmatische Anthropologie „in Ansehung der Bestimmung des Menschen" ausführt, in die kurzen Worte zusammenfassen: Der Mensch ist das historische Lebewesen; er ist dasjenige Lebewesen, das allein eine Geschichte hat. Braucht auch Kant diesen Ausdruck selbst nicht, so ist er doch im Sinne seiner Lehre, wie überhaupt im Sinne der gesamten deutschen idealistischen Philosophie: der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das Geschichte hat, und es hat Geschichte, weil es die Anlage zur Vernunft hat, die Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, weil seine Bestimmung — die Freiheit ist. Und so ist Geschichte — Geschichte der Freiheit[2]). Dieser letzteren Wendung begegnen wir bei den Klassikern unserer Philosophie in einer Menge von Variationen. Es lohnt sich darauf hinzuweisen, dass der Gedanke nicht nur im Allgemeinen auf die Freiheitslehre Kants zurückweist, wie man in Folge der geringen Beachtung, die Kants Geschichtsphilosophie gefunden hat, anzunehmen geneigt sein kann, sondern dass bereits Kants eigene Geschichtsphilosophie von dieser Überzeugung durchtränkt ist: das Objekt der Geschichte ist die Freiheit, ist der Gebrauch, den der Mensch von seiner Vernunftfähigkeit macht, von seinem „Vermögen, sich für seine Person sowohl, als für die Gesellschaft, worin ihn die Natur versetzt, einen Charakter überhaupt zu verschaffen" (VII, 654). „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu cultivieren[3]), zu civili-

---

[1]) Kant spricht hiermit einen Lehrsatz aus, der für die nachherige Entwicklung des deutschen Idealismus von der grössten Bedeutung ist: Für Fichtes Philosophie ist dieser Gedanke eines ursprünglichen Gegensatzes zwischen einer Aufgabe und dem in unendlicher Annäherung auf ihre Realisierung gerichteten Streben geradezu grundlegend (vgl. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., II, 205), und Hegels Dialektik beruht auf der Verwechslung des von der Vernunft geforderten Realisationsprozesses mit der Vernunft selbst.

[2]) Vgl. Richard Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie" (Stuttgart 1890), S. 70: Kants „Freiheitslehre ist . . . das Fundament seiner geschichtsphilosophischen Schriften".

[3]) Kant gebraucht hier, wie auch sonst des öfteren, den Ausdruck in einem heute veralteten und mehr der ursprünglichen Bedeutung (colere) entsprechenden Sinne. Übrigens ist Kant mit dieser Terminologie nicht consequent.

sieren und zu moralisieren; wie gross auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen; sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen" (VII, 649/50). Damit ist das Ziel der Geschichtsphilosophie bestimmt: der Sinn der Geschichte, nach dem sie fragt, liegt darin, dass die Menschengattung auf der angegebenen Bahn fortschreitet, oder, um mit kritischer Zurückhaltung zu sprechen, die Frage, ob die Geschichte einen Sinn hat, ist identisch mit der, ob die menschliche Gattung ihrer Bestimmung entgegenstrebt. Ganz besonders bemerkenswert ist das zuletzt angeführte Citat darum, weil es einen Gedanken scharf herausstellt, der für Kants Auffassung des geschichtsphilosophischen Problems — namentlich auch im Gegensatz zu seinen Vorgängern, speciell zur Aufklärungsphilosophie — von hoher Wichtigkeit ist: die Bestimmung des Menschen liegt nicht in der Glückseligkeit, sondern im thätigen Kampf mit den Hindernissen, die die Natur der freien Entfaltung des Menschentums entgegensetzt. (Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie, Freiburg i. B. 1892, S. 440.) Die Beziehung auf die Moralphilosophie ist damit an einem wichtigen Punkte zu deutlichem Ausdruck gekommen: der Primat der praktischen Vernunft beherrscht das Culturproblem.

Eine Verengerung des Culturlebens wird darin nur derjenige erblicken, der das Gebiet der sittlichen Bethätigung nicht in seiner Weite erkannt hat[1]. Im Gegenteil ist sogar die Gefahr eines

[1] Es ist schlechthin notwendig, das Gebiet des Moralischen so weit zu fassen, dass alles freie Handeln, die wissenschaftliche Arbeit des Gelehrten so wenig ausgenommen wie die gestaltende Thätigkeit des Künstlers, darin einbegriffen ist: das muss jeder zugeben, der den kategorischen Charakter des rein formalen Sittengesetzes anerkennt, also jeder, der über die allerersten Grundlagen der Ethik mit Kant im Einverständnis ist. Wollte man, wie das ja nicht selten geschieht, das Prinzip von Kants Begründung der Moral annehmen, die Verallgemeinerung über das gesamte Handeln aber als engherzigen Moralismus ablehnen, so verfällt man unrettbar der Schwierigkeit, die Max F. Scheler sehr scharfsinnig in seinem Buche „Die transscendentale und die psychologische Methode" (Leipzig 1900), S. 76 Anm. (freilich, wie ich auf Grund meiner Interpretation Kants glaube, irrtümlicher Weise) geltend macht: „Auch das erste Wort des kategorischen Imperatives: ‚Handle u. s. w.' ist sittlichen Culturen gegenüber wie etwa jenen der Indier und des Neuplatonismus, welche das wesentliche Ziel aller Sittlichkeit überhaupt nicht im Handeln,

puritanischen Culturideals auf keine Weise sicherer abzuwehren als durch die Anerkennung dieses Primates, die lediglich das besagen will, dass echte Sittlichkeit in durchaus nichts Anderem besteht als in der Weihe der gesamten Lebensführung durch den Gedanken ihrer Beziehung auf *die* Werte. Nicht eine Verengerung und Verödung des Culturlebens und dementsprechend „eine moralisierende Art der Geschichtsbetrachtung“ ist (wie auch R. Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie“ S. 75 treffend bemerkt) Absicht oder Consequenz der Kantischen Gedanken, sondern eine Erweiterung des Gebietes der Moral, eine Erweiterung, durch die diese letztere geschützt ist gegen den Vorwurf der Kleinlichkeit und Peinlichkeit. Hält man dies fest, so wird man es nicht verwunderlich finden oder als ein Zeichen der Begrenztheit des Blickfeldes Kants ansehen, dass bei ihm die Frage nach dem Sinn der Geschichte zusammenfällt mit der nach dem moralischen Fortschritt der Menschheit. —

II. Die Methode.

An diese Ausführungen über das Problem der Kantischen Geschichtsphilosophie mögen sich nun noch einige Worte über die Methode Kants anschliessen. Es kann sich dabei nur um eine ergänzende Nachlese handeln: die Erwähnung und teilweise auch die Erörterung einer Reihe von methodologisch wichtigen Dingen hat sich im Vorangehenden nicht vermeiden lassen. So ist bereits gesagt worden, dass Kant seine Geschichtsphilosophie nicht als theoretische Wissenschaft betrachtet. Über die Gründe, aus denen er die empirische Geschichtsforschung für incompetent hält, sei hier noch Folgendes bemerkt: Die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit verlangt als Antwort ein Urteil über das absolute Ganze der (objektiv) möglichen historischen Erfahrung. Von dieser Totalsumme liegt aber nur ein verschwindend kleiner Teil in der wirklichen historischen Erfahrung vor, und diese wirklich gegebene historische Erfahrung ist keineswegs derart, dass sie irgendwelche

sondern in einer contemplativen Erkenntnis sehen, eine inhaltlich bestimmte Forderung.“ Dieser Einwand gegen Kant kann nur dadurch abgewiesen werden, dass man die Giltigkeit des Sittengesetzes für alles Handeln anerkennt und zugleich dem Wort „Handeln“ einen so weiten Sinn zugesteht, dass es auch die „contemplative Erkenntnis“ und selbst das Die-Hände-in-den-Schoss-legen (und also „Nicht-Handeln“) mitumfasst.

über sie hinausreichenden Schlüsse gestattete: „Wenn das menschliche Geschlecht im Ganzen betrachtet eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch Niemand dafür stehen, dass nun nicht gerade jetzt, vermöge der physischen Anlage unserer Gattung, die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und, mit beschleunigtem Falle, zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, dass nicht eben da der Umwendungspunkt anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher dictieren lässt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen lässt, was sie thun werden" (VII, 397), und die Überschrift des mit diesen Worten beginnenden Abschnittes lautet: „Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen."

Allerdings setzt sich Kant hiermit (wenigstens scheinbar) in Gegensatz zu mehreren Stellen, an denen er in Hinsicht der Menschengeschichte vom „maschinenmässigen Gang der Natur" spricht (so z. B. in der „Religion" VI, 128; vgl. 221). Auch die moralstatistischen Untersuchungen, zu denen er zu Beginn der sechziger Jahre durch die Schriften des Oberkonsistorialrates Süssmilch angeregt wurde[1]), und auf die er auch noch in der kritischen Periode, am Anfange der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w." (1784) zurückgreift, würde man eher auf dem Wege zu einer entgegengesetzt gerichteten Betrachtungsweise vermuten. Franz Rühl hat mit Beziehung hierauf Kant mit Buckle zusammengestellt: Buckle habe nur darin einen Vorteil vor Kant vorausgehabt, dass er sich auf ein viel reicheres Material habe stützen können, wie es insbesondere von Quetelet beigebracht worden war (Franz Rühl, „Über Kants Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", Altpreuss. Monatsschr. XVII (1880), S. 337). Indessen hatten wir schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie Kant über die geschichtsphilosophische Bedeutung des in der historischen Erfahrung gegebenen Materials (namentlich vor Abfassung der Kr. d. Urt.) nicht völlig klar ist;

[1]) Eine solche Beeinflussung durch Süssmilch hält auch P. Menzer („Kantstudien" III, 80, Anm. 1) für sehr wahrscheinlich; zur Gewissheit wird die Vermutung dadurch, dass Kant II, 164 sich selbst auf Süssmilch bezieht.

überdies dürfte der hier zu Tage tretende Gegensatz zwischen der Anerkennung eines „maschinenmässigen Ganges der Natur“ und der Ablehnung historischer Gesetze vielleicht nicht unüberbrückbar sein. Jedoch ist Kant nicht näher darauf eingegangen, und so mag auch hier der Hinweis darauf genügen, dass Kant die inductive Methode für seine Zwecke wegen quantitativer Unzulänglichkeit des in der Erfahrung gegebenen Materials ablehnt.

Dazu kommt aber noch ein weiteres Motiv: Es wird noch zu zeigen sein, dass Kant a priori geltende Argumente *für* den Fortschritt des Menschengeschlechts beibringt; die historische Erfahrung scheint ihm aber eher *gegen* einen solchen Fortschritt zu zeugen. „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr [der Menschen] Thun und Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich Alles im Grossen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiss, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll“ (IV, 144). In derselben Schrift, der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w.“, vergleicht Kant die Menschengattung mit einem krummen Holze, aus dem nichts völlig Gerades gezimmert werden kann (149), und in einer 9 Jahre später erschienenen Schrift, der „Religion . . .“, nimmt er diesen Vergleich wieder auf (VI, 198). Bekannt ist aus häufigen Citaten, wie sich Kant in der Anthropologie äussert: es sei nicht viel mit der menschlichen Rasse zu prahlen; Thorheit mit einem Lineamente von Bosheit verbunden sei in ihrer moralischen Physiognomie nicht zu verkennen, wenn man ihre Geschichte ins Auge fasst (VII, 656). Eine ähnlich klingende Charakteristik in der Krit. d. ästh. Urteilskr. (V, 284) klagt über „das Kindische in den von uns selbst für wichtig und gross gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich die Menschen selbst unter einander alle erdenkliche Übel anthun“.

Die Reihe dieser Belegstellen liesse sich unschwer noch um ein Beträchtliches vermehren. Indessen ist die Bedeutung, die Kant diesen Erwägungen für die Geschichtsphilosophie zugesteht, keineswegs eine ausschlaggebende; er betrachtet diese „sehr uneigentlich sogenannte Misanthropie“ (V, 284) lediglich als einen untergeordneten Bestandteil in seiner Beurteilung des Menschengeschlechts überhaupt, als etwas, das in einer umfassenderen Ge-

samtanschauung methodisch aufgehoben werden muss. Nirgends wird die Ansicht, dass in dieser unerfreulichen Charakteristik der Menschheit der Schlüssel zu ihrer gesamten Geschichte liegen könnte, ernsthaft discutiert. Im „Streit der Facultäten" (VII, 395) widmet Kant der „terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte" ein paar Zeilen; meist aber geht er noch kürzer darüber hinweg: so fährt er z. B. in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w." nach einer solchen Äusserung über die hässlichen Eigenschaften der Menschengattung unmittelbar fort: „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als dass, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Grossen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei" (IV, 144). Man sieht: Der „Terrorismus" wird abgelehnt, nicht weil seine Unhaltbarkeit erkannt wäre, sondern weil unter dieser Annahme das geschichtliche Dasein keinen Sinn hätte: Also sucht der Philosoph nach dem Sinn der Geschichte, dessen Realität er voraussetzen muss, wenn er Hoffnung haben will, ihn zu finden. Der Terrorismus ist in der That verurteilt, bevor er zu Worte kommt. Und das ist auf Kants Standpunkt völlig consequent: er darf gar nicht zu Worte kommen; denn ihn zu Worte kommen lassen, hiesse die Voraussetzungen aufgeben, von denen aus allein eine Geschichtsphilosophie (im Sinne Kants) möglich ist. — Ein ganz ähnliches Verfahren schlägt Kant aus demselben Grunde dem „Abderitismus" gegenüber ein, dieser Hypothese eines ewigen Stillstandes oder, was auf dasselbe hinauskommt, ewigen Auf- und Abschwankens der sittlichen Höhe der Menschheit. Denn nach dieser Anschauung müsste „das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein blosses Possenspiel angesehen werden, was ihr keinen grösseren Wert in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die anderen Tiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben" (VII, 396). Auch hier ist der Grund, diese Geschichtsauffassung abzulehnen und nach einer positiveren zu fragen, kein anderer als die Einsicht, dass in solchem Falle das geschichtliche Dasein wertlos wäre, und der Wille, bei solchem Resultat nicht stehen zu bleiben.

Kant antecipiert hiermit den Grundgedanken der Geschichtsphilosophie Hegels. Das Leitmotiv zu Hegels optimistischer Philosophie im Allgemeinen und zu seiner Philosophie der Geschichte im Besonderen ist der Satz: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an“ (Hegels Werke IX, 3. Aufl., S. 15). Mit dieser Losung dringt er in die finstersten Tiefen der Geschichte ein, überall es als seine Aufgabe betrachtend, auch „in den verkümmertsten Gestalten das Moment des Geistigen aufzusuchen“ (a. a. O. 239), und im Bewusstsein seiner Kraft in Erfüllung dieser Aufgabe findet er Worte wie z. B. die folgenden (über das Mittelalter): „. . . die höchste Reinheit der Seele durch die gräulichste Wildheit besudelt, die gewusste Wahrheit durch Lüge und Selbstsucht zum Mittel gemacht, das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt, — dies ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden, und das nur die Philosophie begreifen und darum rechtfertigen kann“ (a. a. O. 464). Freilich glaubt Hegel, den Sinn der Geschichte einzusehen, und damit unterscheidet er sich, nicht zu seinem Vorteil, von Kant, der sich dessen bewusst gewesen ist, dass der Grund der Bejahung des Sinnes der Geschichte im Willen liegt[1]). Auch bei Hegel konnte

---

[1]) An einem Punkte verschwindet allerdings der prinzipielle Unterschied zwischen Kant und Hegel: In den von Reicke herausgegebenen „Losen Blättern“ finden sich II, 277 f. und 285 ff. Reflexionen über eine philosophische Geschichte der Philosophie, eine Geschichte der Philosophie, die a priori möglich sei. „Eine Geschichte der Philosophie ist von so besondrer Art, dass darin nichts von dem erzählt werden kann, was geschehen ist, ohne vorher zu wissen, was hätte geschehen sollen, mithin auch, was geschehen kann . . . Denn es ist nicht die Geschichte der Meinungen, die zufällig hier oder da aufsteigen, sondern der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft“ (286). Nun darf man aber bei Benutzung des handschriftlichen Nachlasses nie ausser Acht lassen, dass man nicht berechtigt ist, derartige Äusserungen als Kants wahre Meinung hinzunehmen. Gerade die fraglichen Reflexionen fallen so sehr auf, dass man entschieden annehmen muss, Kant würde sie für den Druck ausgearbeitet haben, wenn sie mehr gewesen wären als das Objekt schnell vorübergehender Aufmerksamkeit, ja vielleicht nur das Produkt einer müssigen Stunde. — Für unser Thema kommt übrigens nicht viel darauf an, wie man über die Bedeutung dieser beiden losen Blätter denkt, da es sich in ihnen ausdrücklich um eine Geschichte „von besondrer Art“ handelt, die mit den Problemen, von denen Kant in seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten spricht, in keinem näheren Zusammenhange steht.

er thatsächlich in nichts Anderem liegen, als in seinem Willen — ebenso wie es im Willen Schopenhauers lag, einen Sinn der Geschichte nicht zu sehen.

Allein der Wille, der in Kant an einem Sinn der Geschichte festhält, mag auch die geschichtliche Erfahrung wenig genug zur Beglaubigung bieten, dieser Wille ist, wenigstens im Sinne und in der Absicht Kants, kein subjektiver Wille, sondern Kant bleibt auch hier seinem sogenannten „Rationalismus" treu: der Willensakt, der die Geschichte bejaht, ist ein notwendiger und darum allgemeingiltiger Willensakt, eine That der praktischen Vernunft. Damit bestimmt sich nun auch der methodologische Gesichtspunkt, von dem aus Kant die Geschichtsphilosophie deductiv behandelt, und von dem aus er gleichwohl der Empirie gerecht werden kann — macht er doch keinerlei Versuche, ihre entgegenstehenden Aussagen wegzudeuteln. Entscheidende Bedeutung kann die historische Erfahrung nicht beanspruchen; sie ist ihrer räumlich-zeitlichen Begrenztheit halber nur ganz unzureichend. Dagegen aber drängt die absolut gebietende Moral, einen Fortschritt der menschlichen Gattung anzunehmen. (Auch hier ist jedoch zu bemerken, dass diese Ableitung der geschichtsphilosophischen Glaubenssätze aus dem objektiv giltigen moralischen Bewusstsein selber vor 1790 noch nicht mit derselben Entschiedenheit auftritt wie von dieser Zeit an.) Moses Mendelssohn hatte gegen Lessing den „Abderitismus" vertreten. „Wir sehen, sagt er, das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurückzugleiten". Hiergegen bemerkt nun Kant: „Das ist so recht der Stein des Sisyphus" (VI, 341), und des Weiteren zeigt er, welche Einwände gegen diese Lehre aus dem sittlichen Bewusstsein fliessen: „Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen; so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum

Possenspiel; und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, dass das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein blosses Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl (wenngleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander türmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne, ist wenigstens nach unseren Begriffen sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

„Ich werde also annehmen dürfen: dass, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und dass dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nötig; der Gegner derselben muss beweisen. Denn ich stütze mich auf meine angeborene Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen ... so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muss), und dass so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum anderen sich rechtmässig vererben könne. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiss gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel, aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es blosse Hypothese ist) nicht vertauschen; und so ungewiss ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der notwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, dass es thunlich sei, Abbruch thun“ (VI, 341/2).

Ich habe dieses ausführliche Citat aus der Abhandlung „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793) mitgeteilt, nicht nur, weil es den vorangehenden Bemerkungen zum Beleg dienen soll, sondern zu-

gleich deshalb, weil mir diese charakteristischen Worte erlauben, mich nun um so kürzer zu fassen. Die Pflichterfüllung, so lehrt die angeführte Stelle, würde eine Illusion sein, wenn wirklich die Menschheit, deren Zwecke ja doch immer der unmittelbare Gegenstand der moralischen Bethätigung sind, nichts Besseres wäre als eine Rotte von Thoren, denen ihr sinnloses Thun recht wichtig vorkäme. Indem es aber die Moral ist, die dazu zwingt, den Sinn der Geschichte zu bejahen, ist auch die methodologische Frage, ja im Grunde das ganze geschichtsphilosophische Problem seiner allgemeinen Tendenz nach entschieden: Die Lösung kann nur der Wendung entsprechen: „Ich musste das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ (Kr. d. r. V. B 30). Die Annahme des Fortschrittes der menschlichen Gattung ist ein moralischer Glaube, aufs Engste verwandt mit den praktischen Postulaten[1]). Es handelt sich darum, „in praktischer Absicht“ den Sinn der Geschichte zu deducieren, den die theoretische Wissenschaft nicht, oder wenigstens nicht genügend, beglaubigen kann. Vor 1790 werden allerdings *moralischer* Glaube und *metaphysische* Meinung nicht scharf geschieden, und die hierher gehörigen, methodisch nicht sehr klaren Ausführungen über Geschichtsphilosophie lassen sich ganz wohl als Mitteilungen aus Kants

[1]) Kant definiert in der Kr. d. prakt. V. (V, 128) ein Postulat der praktischen Vernunft als „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhänget“. Diese Begriffsbestimmung würde durchaus geeignet sein, auch auf die Lehre vom Geschichtsglauben angewendet zu werden. Dafür, dass Kant dies nicht gethan hat, lassen sich mehrere Gründe ausfindig machen. Es mag hier genügen, auf folgende Punkte kurz hinzuweisen: Als Kant in der Kr. d. prakt. V. (1788) die schon in der Kr. d. r. V. nahezu abschliessend begründete Postulatenlehre endgiltig fixierte, war die Stellung der Geschichtsphilosophie zu den übrigen Teilen des Systems, wie schon mehrfach bemerkt, nicht völlig festgelegt. Aber auch in der späteren Zeit hat Kant niemals der Geschichtsphilosophie eine so grosse Bedeutung beigemessen, dass es ihn gestört haben könnte, sie auf einen der entlegensten Winkel seines Lehrgebäudes angewiesen zu sehen. Und ferner mochte Kant ein leises Bewusstsein davon haben, dass es dem Postulat der individuellen Unsterblichkeit nur zuträglich sein kann, wenn es mit demjenigen des Fortschreitens der Gattung nicht in zu grosse Nähe gebracht wird; denn wenn auch die beiden Sätze einander natürlich nicht ausschliessen, so macht doch die Begründung, die Kant einem jeden der beiden giebt, den andern überflüssig.



Privatmetaphysik ansehen. Wer jedoch die für den späteren Kant geradezu typische vorhin angeführte Stelle aus der Abhandlung „Über den Gemeinspruch u. s. w." aufmerksam ansieht, wird finden, dass die metaphysische Vorstellung vom Fortschreiten des Menschengeschlechts hier kaum mehr etwas Anderes ist als die Einkleidung eines von metaphysischen Annahmen unabhängigen, rein moralischen Gedankens: die metaphysische Ansicht vom Fortschritt der Geschichte ist umgeschlagen in das Pflichtgebot der Arbeit für den Fortschritt der Geschichte. —

(Fortsetzung folgt.)

Die neukantische Bewegung im Sozialismus.[1]

Von Karl Vorländer.

„Dass die philosophische Bewegung innerhalb des Sozialismus im Stillen weiter geht, ist aus manchen Anzeichen mit Sicherheit zu schliessen". So schrieben wir vor etwas mehr als einem Jahre (‚*Kant und der Sozialismus*' S. 65). Unsere Erwartung hat sich vollauf erfüllt. Eine ganze Reihe von Zeugnissen für die weitere Fortdauer der philosophisch-kritischen Tendenz im Sinne des Neukantianismus liegt vor; und zwar nicht bloss aus Deutschland, sondern auch aus Frankreich und namentlich aus Russland. Da unsere vorjährige Studie, besonders in sozialistischen Kreisen, nicht ohne Beachtung geblieben ist, so gestatten wir uns heute, weiter über die neukantische Bewegung im Sozialismus zu berichten.

Ehe wir indes zu dieser Darstellung übergehen, möchten wir einige allgemeinere Bemerkungen vorausschicken über das, was wir unter ‚neukantischer' Bewegung im Sozialismus verstehen, und worin wir den Zusammenhang beider erblicken. Vielleicht unter dem Einflusse des Titels (‚Kant und der Sozialismus'), den meine Schrift führte, sind manche meiner Kritiker zu der Meinung gekommen, als habe ich den Sozialismus historisch mit Kant verknüpfen wollen. Nichts konnte mir ferner liegen als das. Ich hob vielmehr ausdrücklich hervor, dass der Königsberger Philosoph

[1] Die neukantische Bewegung innerhalb des Sozialismus ist in den letzten Jahren zu einer solchen Bedeutung herangewachsen, dass die Redaktion der „Kantstudien" verpflichtet ist, ihre Leser über dieselbe auf dem Laufenden zu erhalten. Die Red. hat deshalb Herrn Dr. Vorländer, der mit dieser Bewegung am besten vertraut ist, gebeten, über dieselbe objektiv zu referieren. Es versteht sich von selbst, muss aber vorgekommenen Missverständnissen gegenüber ausdrücklich noch hier wiederholt werden, dass dies eine Stellungnahme der Redaktion gegenüber dieser Bewegung nicht involviert. Anmerkung der Redaktion.

die Rolle eines ‚Urhebers des Sozialismus' geschichtlich nicht gespielt habe (14), dass die Entwicklung des letzteren im Gegenteil „unter ganz anderen philosophischen Auspizien" verlaufen sei (15). Nur um die Möglichkeit methodischer, systematischer, logischer Verknüpfung kann es sich handeln. Und selbst diese betrifft nur in sehr bedingtem Sinne Kants Person. Kants persönliche Ansichten von Gott, Welt und Unsterblichkeit, ja selbst von Staat und Gesellschaft können ruhig bei Seite gelassen werden, ohne dass meine These dadurch alteriert wird. Ich glaube zwar nachgewiesen zu haben, dass eine Anzahl staats- und geschichtsphilosophischer Gedanken Kants dem Sozialismus Anknüpfungspunkte bieten; allein nicht darauf kam es mir in erster Linie an, sondern auf einen doppelten gedanklichen — natürlich nicht von Kant selbst, sondern erst von den Neukantianern hergestellten — Zusammenhang: den inhaltlichen auf dem Gebiete der Ethik, und den noch wichtigeren auf dem Gebiete der philosophischen Methode.

Dass die ethische Idee, die dem Sozialismus unweigerlich zu Grunde liegt, der Gemeinschaftsgedanke, einfacher und klarer ausgesprochen werden könne als in dem obersten Gebote Kantischer Ethik, das uns die Menschheit in der Person eines jeden jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel ansehen lehrt, hat mir noch niemand gezeigt. Dass dieser kategorische Imperativ und das Reich der Sitten oder Zwecke in der populäreren ‚Grundlegung' von 1785 eine stärkere Rolle spielt als in dem systematischen Hauptwerk von 1788 (was Theobald Ziegler[1]) mir entgegenhält), kann doch wohl nicht ernstlich ins Gewicht fallen; beide nur drei Jahre auseinander liegende Schriften gehören inhaltlich eng zusammen und tragen nur einen, ihrem eben angedeuteten verschiedenen Zwecke angepassten, verschiedenen Stilcharakter. Überdies findet sich der Gedanke jenes kategorischen Imperativs auch ausdrücklich in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 106 der Kehrbachschen Ausgabe) ausgesprochen; und, dass die Idee eines Reichs der Zwecke oder der Sitten späterhin von Kant nicht aufgegeben worden ist, beweisen nicht bloss der Sache nach mehrere der in meiner Schrift citierten Kantischen Stellen, sondern auch die ausdrückliche systematische Benutzung

[1]) In seiner dankenswerten Besprechung meiner Schrift, Ztschr. f. Philos. 117. Bd. S. 293–298. — Ich citiere die letztere der Kürze wegen einfach mit K. (Kant) nach der Seitenzahl der Sonder-Ausgabe.

dieses Begriffs Kr. d. pr. V. 174, wo als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts „die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten“ bezeichnet wird.

Noch weniger kann ich mit Professor August Oncken (Bern), in dessen kritischem Referat über meine Schrift[1]), einen Dualismus darin erblicken, dass Kant die Menschheit in der Person des Anderen nur „zugleich“ als Zweck und niemals „bloss“ als Mittel zu betrachten lehre. Weil in den Kausalzusammenhang, so sind wir auch in den Mechanismus der sozialen Mittel unvermeidlich verstrickt: das ist eine leidige Thatsache, von der wir nicht loskommen können. Dass aber ein jeder von uns jederzeit „zugleich“ noch eine höhere Bestimmung hat, als „blosses“ Rad im sozialen Getriebe zu sein, dass er „jederzeit“ ein Recht darauf hat, als sittliche Persönlichkeit angesehen zu werden, weil er „als Zweck an sich selbst existiert“, das ist der Sinn des Kantischen Satzes. Einem solchen „Dualismus“ verfällt jede Ethik, die den Begriff eines „Sollens“ einem „Sein“ gegenüberstellt. Zur Illustrierung dieses Sachverhältnisses sei es mir gestattet, noch eine früher nicht berücksichtigte Stelle aus Cohens 1889 erschienenem Buche „Kants Begründung der Ästhetik“ nachzutragen. „So lange wir“, sagt Cohen, „nur als Arbeitswerte figurieren, gehören wir ausschliesslich dem Mechanismus der sozialen Ökonomie an, in welchem ein jedes Naturwesen, als wäre es nur ein Maschinenteil, als Mittel wirkt, und als Mittel verbraucht und verschlungen wird. . . . Wenn die Idee als Zweckidee eine Aufgabe predigt, so giebt es keinen dringlicheren Anlass für sie, als welchen der soziale Mechanismus darbietet: das Verhältnis der blossen Mittel zu durchbrechen und aufzuheben. Aristoteles hat seine bezüglich der Sklaverei bewiesene realistische Härte einigermassen durch den Gedanken gemildert: dass, wenn Maschinen erfunden würden, welche die Handarbeit ersetzen könnten, die Aufhebung der Sklaverei ein möglicher Gedanke wäre. Im Reiche der Sitten dagegen giebt es keinen Unterschied zwischen Handarbeit und geistiger Arbeit, der „Luxus der Geistestalente“ ist ebensosehr ein blosses *ἀδιάφορον*, wie die Fabrikation der Nähnadel, wenn nicht der sittliche Zweck beide Arbeiten adelt. Die ganze Kultur ist ohne Wert, weil ohne Würde, wenn ein Individuum lediglich der Nationalblüte wegen leben, vielmehr dahin-

---

[1]) Deutsche Litteraturzeitung 1901, No. 16, S. 1009—1013.

sterben muss" (a. a. O. S. 139). — Auch Oncken verfällt dem Irrtum, als habe ich Kants Person zum „Urheber des Sozialismus" stempeln wollen. Ich stimme ihm vielmehr durchaus zu, wenn er gegen Schluss ganz im Sinne meiner Ausführungen, erklärt, die Vorteile, die der Sozialismus aus dem Studium Kants ziehen könne, dürften mehr in der Methode als im „materiellen Inhalt des Systems" zu finden sein.

Im übrigen habe ich bereits dort (K. S. 14, 68) zugegeben, dass Kant selbst zu einer Anwendung dieser Prinzipien auf das soziale Gebiet nicht geschritten ist, dass folglich seine Ethik, wenn anders sie festen Fuss im menschlichen Gemeinschaftsleben fassen will, des sozialpädagogischen und sozialökonomischen Ausbaues bedarf.

„Kant" — ich sage es noch einmal und komme damit zu dem zweiten, wichtigeren Punkte — bedeutet für mich (und ich darf das Gleiche wohl von meinen philosophischen Freunden Cohen, Natorp, Stammler und Staudinger behaupten) in diesem Zusammenhange nichts Anderes als „erkenntniskritische Methode". Ich hätte daher meiner Schrift ebensogut den Titel „Kritizismus und Sozialismus" geben können und habe in der That nur aus äusseren (stilistischen) Gründen davon abgesehen. Wir Neukantianer sind eben weder, wie Ziegler meint, blosse „Epigonen" noch blosse „Orthodoxe" der Kantischen Philosophie, sondern bemühen uns um selbständige Fortbildung der kritischen Methode. Für den aufmerksamen Beobachter ist es kein Geheimnis, dass selbst Cohen, der am häufigsten als rechtgläubiger Kantianer angesehen worden ist, jedoch auch von vornherein Angriffe wegen willkürlicher „Umdeutung" Kants erfahren hat, gerade in neuerer Zeit in einzelnen wichtigen Punkten sich von Kant entfernt; noch weniger kann man Natorp, Stammler und Staudinger Kantische Orthodoxie nachsagen, sodass M. Kronenberg[1]) in unserem allerdings auf Kantischer Grundlage ruhenden methodischen Streben nach Einheit aller Erkenntnis sogar einen „neuen Monismus" hat erblicken wollen. Wir befinden uns übrigens in der Ablehnung solcher Systemgläubigkeit in vollstem Einklange mit Kant selbst, der sich über die blossen Nachbeter philosophischer Systeme lustig machte als über „Gypsabdrücke von einem lebenden Menschen"[2]).

[1]) Ethische Kultur 1900, No. 40.

[2]) Kr. d. reinen Vernunft 864 (ed. Vorländer 683).

Darum ist der neuerdings zu Tage getretene Zusammenhang zwischen Neukantianismus und Sozialismus gleichwohl kein bloss zufälliger und persönlicher, wie Ziegler zu glauben scheint. Dass er vielmehr ein innerlicher und sachlicher, methodisch gerechtfertigter ist, glaube ich eben in meiner Studie nachgewiesen zu haben. Sollte es wirklich ein bloss zufälliges Zusammentreffen sein, dass alle die oben Genannten, und zwar jeder auf verschiedenem Wege, d. h. in besonderer, eigenartiger Ausbildung, diesen Zusammenhang herzustellen gesucht haben? Und dass auf der anderen Seite eine, wie der vorliegende Aufsatz zeigen wird, immer zunehmende Zahl sozialistischer Theoretiker den Weg zum Kritizismus sucht?

Was mich bewegt und worauf ich Wert lege, ist also einerseits die Möglichkeit eines sozialpädagogisch-sozialökonomischen Ausbaues auf dem Fundamente Kantischer Erkenntniskritik und kritisch begründeter Ethik; andererseits die Möglichkeit, welche der wissenschaftliche Sozialismus durch Benutzung der erkenntniskritischen Methode erhält, seine Formulierungen von gewissen Unklarheiten und Widersprüchen zu reinigen und damit sich selbst philosophisch zu festigen und zu vertiefen. Dass gerade die erkenntnistheoretischen Mängel des Marxismus neuerdings von den Sozialisten selbst erfreulicherweise immer mehr gefühlt werden, von den einen stärker, von den anderen weniger stark, wird sich aus dem Folgenden ergeben. In diesem Sinne sprechen wir von einer „neukantischen" Bewegung im Sozialismus, die uns naturgemäss in den verschiedenen Köpfen und Ländern in verschiedenen Abstufungen entgegentritt. Wir betrachten dieselbe zunächst

A. In Deutschland.

Hier hat speziell meine eigene Broschüre zu einer Reihe teils zustimmender, teils gegnerischer Ausführungen den Anstoss gegeben. [1])

---

[1]) Vgl. auch die „bibliographischen Notizen" in „Kantstudien" VI 109 f. Soweit dieselben das politische Gebiet berühren (wie zum Teil Mehrings Besprechung), müssen sie von der Erörterung in einer philosophischen Fachzeitschrift ausgeschlossen bleiben. Auch auf die allgemeinen Beziehungen zwischen Sozialismus und Ethik überhaupt, die ich in einem längeren Aufsatz der „Ethischen Kultur" (1900, No. 41) erörtert habe (wie vorher schon Staudinger ebd. No. 22), gehe ich hier nicht ein, da dies von dem engeren Thema zu weit abführen würde.

1. Bereits 14 Tage nach ihrem Erscheinen brachte die litterarische Beilage zum „Vorwärts“ vom 25. März 1900 eine mit O. F. N. unterzeichnete, durchweg anerkennende Rezension, in der ausdrücklich ausgesprochen wurde, dass Kants kategorischer Imperativ in der von mir hervorgehobenen Formulierung „vorzüglich geeignet sein dürfte, den Angelpunkt einer sozialistischen Ethik zu bilden“, und deren Schlusspassus lautete: „Kein Sozialdemokrat, dem, um noch einmal mit Kant zu reden, Philosophie am Herzen liegt, sollte die kleine, aber vortreffliche und inhaltreiche Schrift ungelesen lassen.“

2. Vielleicht gereizt durch dies allzuwarme Lob, trat kurz darauf das Hauptorgan des deutschen Marxismus mit zwei Artikeln („Kant und der Sozialismus“ und „Die Neukantianer“)[1] in die Schranken, die, bei aller persönlichen Anerkennung, doch gerade in dem Hauptpunkte ablehnend gehalten sind. Es ist zwar erfreulich, dass Franz Mehring, der vielleicht (in der Form wenigstens) schroffste der deutschen Marxisten, abgesehen von einigen starken Redewendungen, es gegenüber Kant und den Neukantianern an Achtung nicht hat fehlen lassen, ja dass er, wenn auch nicht eine „gänzliche Übereinstimmung“, so doch „eine gewisse Annäherung“ für möglich hält. Allein gerade, was den methodischen Gesichtspunkt betrifft, habe ich ein Eingehen auf meinen Gedankengang durchaus vermisst. Die Haupteinwände des ersten Artikels, der einen unmittelbaren historischen Zusammenhang des Sozialismus mit Kant bestreitet, treffen mich nach dem oben von mir Gesagten nicht; wenn Mehring eine solche historische Verknüpfung nur darin erblickt, dass aus dem Widerspruch der bürgerlichen Praxis mit den menschlichen Idealen der bürgerlichen Theorie (des 18. Jh.) der Sozialismus des neunzehnten Jahrhunderts „von St. Simon, Fourier und Owen bis auf Marx, Engels und Lassalle“ hervorgegangen sei, so habe ich dagegen nichts einzuwenden. Der Zusammenhang muss eben auf gedanklichem oder, wie Mehring sagt, „logischem“ Gebiete gesucht werden. Auch eine solche will er nun freilich nicht gelten lassen, und wenn man Sätze liest wie die, dass „die Sozialdemokratie sich den klaren Himmel ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung nicht durch ideologische Wolkenbildungen trüben lassen“ könne, so möchte man in der That „jede Möglichkeit einer Einigung“ für ausgeschlossen

[1]) Neue Zeit XVIII 2, No. 28 und 29.

erachten. Aber, sieht man näher zu, so findet man, dass unser Marxist selbst, seinen Worten zum Trotz, sich von der verpönten „Ideologie“ nicht freimachen kann. Den „Glauben an die Macht des Guten“, den Satz, dass Freiheit ohne Gesetz nur Willkür sei, dass sie auf der Solidarität, d. i. der Gemeinschaft moralischer Wesen beruhe, sowie den, dass die Idee des Volkes stets mit der Idee der Menschheit zu verbinden sei, rechnet er zu den „selbstverständlichsten Dingen von der Welt.“ Und auch das gilt ihm als eine „selbstverständliche Thatsache“, dass die „ethische Beurteilung eines sozialen Vorkommnisses etwas ganz Anderes ist als die genetische Erklärung seines Werdens.“ Ja, er giebt schliesslich zu, dass „dem Sinne nach die Ethik bei Kant und Marx dieselbe“ sei. Aber er sträubt sich gegen die von uns hieraus gezogenen methodischen Consequenzen. Historisch und politisch interessiert, wie er ist, beruhigt er sich bei jenen „Selbstverständlichkeiten“ und überlässt es Anderen, ihrer wissenschaftlichen Analyse und Begründung nachzugehen.

3. Anders der schon früher (K. 54—56) von uns besprochene S. Gunter, der in No. 45 und 46 desselben Jahrganges der „Neuen Zeit“, im Anschluss an zwei Schriften des italienischen Marxisten Antonio Labriola, die Frage von Historie und Ethik von neuem aufrollt. Gunter wird erfreulicherweise immer kantischer, in dem von uns oben dargelegten (kritischen) Sinne. Es fehlen jetzt die in seinen früheren Artikeln befindlichen Ausfälle oder Verwahrungen gegen Kant fast ganz. Im Gegenteil, auch er erkennt jetzt — wenngleich bezeichnender Weise mit einem vorausgeschickten: „man wolle nicht erschrecken!“ — die von mir hervorgehobene Formulierung des kategorischen Imperativs als „Grundsatz“ einer sozialistischen Ethik an (a. a. O. S. 588)[1]). Er wolle Kant keineswegs „glorifizieren“, müsse aber sagen, Kant habe „nach Sokrates-Plato den ersten wesentlichen Fortschritt in wissenschaftlicher Erfassung der Ethik gemacht“. Der Weg „von der konsequentesten liberalen Ethik Kants“ führe — „ebenso wie der Weg vom Liberalismus nicht bloss historisch, sondern auch logisch zum Sozialismus führt“ — zur „heute angebahnten wissenschaftlichen sozialistischen Ethik“. Ganz in unserem Sinne und mit Be-

---

[1]) Er macht hierbei auf den sozialistischen Volksphilosophen aus dem Rheinland, Joseph Dietzgen, aufmerksam, der dem Sinne nach Ähnliches gewollt habe.

ziehung auf unsere Schrift erklärt er dann: „Nicht darum handelt es sich, ob Kant schon irgendwie sozialistische Ideen gehabt hat, sondern ob seine Ethik der Ausgangspunkt zu einer sozialistischen Ethik thatsächlich sein kann“. Wenn im Berliner Brief der ‚Neuen Zeit‘ (Mehring) gesagt sei, die Streitfrage drehe sich darum, ob und wie der Sozialismus mit Kant zusammenhänge, so habe das nicht den Sinn, als ob Kant historisch der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus sei, sondern nur den oben genannten. „Und in diesem Sinne kann die Antwort nicht, wie es im genannten Briefe heisst, verneinend, sondern muss unbedingt bejahend ausfallen“ (ebd. S. 588 Anm.). Erst zu Kants Zeit habe die Bedingung allgemein menschlicher Freiheit entdeckt werden können, auch sei sie bei ihm noch „metaphysisch verschleiert“, und an diese metaphysische Seite seiner Philosophie habe die Entwicklung bis Hegel angeknüpft, aber ausgesprochen sei sie bereits bereits bei Kant in voller Consequenz, und so finde denn der Sozialismus in dem letzteren „den methodischen Anknüpfungspunkt zur wissenschaftlichen Begründung einer ganzen Reihe ihm eigentümlicher und notwendiger Gedanken“. Wenn der Sozialismus an Stelle der Kapitalherrschaft, „die trotz aller scheinbaren Freiheit den Nichtbesitzenden zum Arbeitsmittel des Besitzenden macht“, einen Zustand erstrebe, „in dem Arbeitsgemeinschaft herrscht, d. h. in dem jeder als freier Mensch zugleich den Anderen diene und von dieser gemeinschaftlichen Regel gefördert wird“, so sage Kants kategorischer Imperativ in jener Formel „ganz dasselbe“, freilich „ohne die materielle Bestimmtheit, die heute möglich ist“. Wohl ist heute erst die historische Möglichkeit gegeben, die Verwirklichung jener Forderung anzustreben, aber „ihrer Geltung nach begründet sich diese Forderung nicht aus der Entwicklung“, sondern nur „aus der Gesetzlichkeit vernünftiger Ordnung“, „aus der Forderung des Zusammenhanges der Ziele freier Menschen“. Die „Erkenntnis der Gesetze des Werdens“ muss sich daher mit der Betrachtung der logischen und ethischen Zusammenhänge bezw. „Beurteilungsgesetze“ verbinden. Die eine Seite dieser Verbindung, die logische „Einsicht in die Naturnotwendigkeit“ habe bereits Engels gefordert, die andere in der „Herrschaft über uns selbst“ nur geahnt. Aber nicht minder notwendig als die formale Logik sei die formale Ethik, die sich ebensowenig wie jene auf „das historische Studium“, wie Labriola meine, zurückführen lasse. Gunter mahnt daher die

sozialistischen Kreise, sich dem Studium dieser nicht metaphysischen, sondern „formal-analytischen" wissenschaftlichen Ethik mehr als bisher zuzuwenden. Denn, „was zu wissenschaftlichem Fortschritt dient, ist zu begrüssen, woher es komme". Auch sei ja die „Rückkehr zu Kant" nicht buchstäblich zu nehmen, sondern nur gewisse methodische Grundzüge des kritischen Philosophen weiter zu bilden. Der Sozialismus aber sei nur dann „richtig", wenn er „allseitig, d. h. sowohl logisch und ethisch als auch historisch durch wissenschaftliche Methoden zu begründen ist". Denn, so schliesst der Aufsatz unseres kritischen Marxisten, „der Sozialismus ist ebensosehr Gedankentendenz und auf die Neugestaltung der Zukunft gerichteter Wille, wie Resultat des vorhergegangenen Geschichtsprozesses" (591).

Wir haben aus Gunters Aufsatz nur die sich ausdrücklich auf Kants Methode beziehenden Stellen hervorgehoben; auch, wo derselbe Kants Namen nicht nennt, zeigt er sich durchaus von deren Geist durchtränkt. Das menschliche Thun habe zwei Seiten, „eine, darin es äusserlich geschichtlich zu Tage tritt, eine, darin es sich innerlich mittelst Wollen und Erkennen formt". Labriola wolle diese verschiedenen zwei Gesichtspunkte, „die zunächst gesondert zu behandeln sind", vorschnell verbinden (556). Der Begriff der „Vervollkommnung", zu der auch nach Labriola die Entwicklung führen soll, schliesse eine Wertschätzung ein, während in dem historischen Materialismus „zugestandenermassen keine Würdigung liegt" (558). Denn die Geschichte „stellt (nach der Methode des historischen Materialismus) das Werden der Gesellschaft dar, ohne nach dem Willen, den Werturteilen der Menschen, die Geschichte machen, zu fragen"; die Ethik dagegen „untersucht die Gesetze des Willens und des Zusammenhangs zwischen Zeit und Wille"; sie ist eine Art „Chemie des Willens" (559 f.). Wie alle Wissenschaft, wie die Mathematik, wie die Mechanik, wie Marxens Analyse von Ware und Wert, so ist auch die Ethik formal, wenn sie wissenschaftlich und nicht — „Gerede über Lust und Unlust und dergleichen sein soll" (586).

Wir konnten uns keinen besseren Wiederhall aus den marxistischen Kreisen wünschen als diese vollkommen mit den unseren übereinstimmenden, trefflichen methodischen Ausführungen in dem Hauptorgane des wissenschaftlichen Sozialismus.

4. Wesentlich ablehnend dagegen — wenn auch, wie wir sehen werden, mehr der Form nach als in der Sache — verhält

sich in einem „Sozialismus und Ethik" überschriebenen Aufsatze in der Septembernummer der ‚Sozialistischen Monatshefte' (Bd. IV, S. 522—531) der unseren Lesern bereits (vgl. K. 44 ff.) bekannte Conrad Schmidt. Zwar in dem, was Schmidt zunächst über das Verhältnis des Sozialismus zur Ethik im allgemeinen sagt, steckt manches, was ihn gar nicht soweit von unserem Grundstandpunkt entfernt erscheinen lässt. Auch die „spezifisch marxistische" Auffassungsweise hebe das Humanitätsideal nicht auf, noch leugne sie dessen „gewaltig beflügelnde" Kraft, der Sozialismus könne des Appells an den einfachen Humanitätsgedanken „nicht entraten"[1]. Aber die „durch einige Schriften in gewissem Sinne aktuell gewordene" und „schon wegen der Bedeutung, die dem Neukantianismus heute in der philosophischen Bewegung zukommt, wichtige" Frage: Zusammenhang des Sozialismus mit Kant, findet bei ihm kein Verständnis, weil derselbe Schmidt, der den Wert der Kantischen Erkenntnistheorie den deutschen Sozialisten zuerst vor Augen geführt hat (K. 44 f.), Kants Ethik nicht vom Standpunkte der erkenntniskritischen Methode aus betrachtet: wie er freilich auch damals schon erkennen liess (ebd. 46).

Den inhaltlichen Wert zwar von Kants ethischem Ideale für den Gedanken des Sozialismus vermag auch er nicht zu leugnen. Ja, er vermehrt in dankenswerter Weise das von mir gegebene Material noch durch zwei von ihm in Kants ‚Reflexionen' (ed. Erdmann) gefundene und, wohl mit Recht, auf Rousseausche Einflüsse zurückgeführte Stellen, die wir hier wiedergeben wollen. „Der Mensch mag künsteln, so viel er will, so kann er doch die Natur nicht nötigen, andere Gesetze einzuschlagen. Er muss entweder selbst arbeiten oder andere für ihn; und diese Arbeit wird anderen so viel von ihrer Glückseligkeit rauben, als er seine eigene über das Mittelmass steigern will". Und weiter: „Die Begriffe der bürgerlichen Gerechtigkeit und der natürlichen und die daraus entspringenden Empfindungen von Schuldigkeit sind sich fast gerade entgegengesetzt. Wenn ich von einem Reichen erbte, der sein Vermögen durch Erpressung von seinen Bauern genommen hat, und dieses auch an die nämlichen Armen schenkte, so thue ich im bürgerlichen Verstande eine sehr grossmütige Handlung,

---

[1]) Weiteres siehe in meinem oben erwähnten Artikel in der „Ethischen Kultur".

im natürlichen aber nur eine gemeine Schuldigkeit". Von hier aus, giebt Schmidt selbst zu, ist es zu sozialistischen Consequenzen nur ein, freilich von Kant selbst nicht gethaner, Schritt (524): die naturrechtliche Betrachtung, die aus dem Wesen der Gesellschaft als einer „allen nach einem allgemeinen Gesetze dienen sollenden Ordnung" ihre Folgerungen und Forderungen zieht, „muss die von dem Sozialismus proklamierten Ziele als notwendig und gerecht anerkennen". Die „Naturrechts- und Gleichheitsideen aus der Jugendperiode des aufstrebenden Bürgertums" führen, „konsequent zu Ende gedacht", nicht zum „liberalen Rechtsstaat der freien Konkurrenz", sondern „zu dem Begriffe eines sozialistisch organisierten Gemeinwesens" (525).

Nach solchen Zugeständnissen erwartet man — Zustimmung zu unserer These. Was hören wir aber statt dessen? Die „Thatsache" der Übereinstimmung des Sozialismus mit Kants ethischem Ideal dürfe — „in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden". „Jene ganze Reflexion" sei in dem Humanitätsideal des Sozialismus, „der dem Proletarier und damit dem homo, dem Menschen als solchen, eine durch kein Privileg beschränkte Entfaltungsmöglichkeit in der Gesellschaft erobern will", „dem Resultat nach (!) schon mit (!) enthalten". Eine „begriffliche Sonderdarstellung" derselben sei daher überflüssig. Die hierfür, also gegen den Kern unserer Ausführungen, vorgebrachten Gründe jedoch können wir als wissenschaftlich beweisend nicht anerkennen. Sie beweisen nur ein Missverstehen der erkenntniskritischen Methode. Eine „Absonderung" vom wirklichen Leben enthält jene „Reflexion" in keinem anderen Sinne als jede wissenschaftliche Abstraktion, beispielsweise die Marxsche Wertanalyse. Und ob Kants Humanitätsideal eine „werbende Kraft", eine „Wirkung auf die Gemüter" zeitigt, ob es als ein „fruchtbares Ferment in der sozialen Bewegung" sich bewährt, wovon, wie sich im Verlauf dieser Abhandlung zeigen wird, nicht bloss wir überzeugt sind: das ist eine Frage, die dem Philosophen als blossem Wahrheitsforscher zunächst ganz gleichgiltig sein muss. Dass aber eine „methodische Ausspinnung" der Kantischen Grundgedanken nicht unmöglich ist oder im besten Falle „ohne wirklich neue Einsichten zu erschliessen, in einen pedantischen Utopismus ausläuft", hätte Schmidt schon an den Schriften von Natorp oder Staudinger sehen können.

Mit dem eigentlichen Grunde seiner Opposition kommt er erst etwas später heraus: der moderne Sozialismus sei mit seiner „durchaus naturalistischen“ „von jeder Religion und jeder Metaphysik absehenden“ Auffassungsweise der praktischen Philosophie Kants „in ihrem letzten Grunde“ durchaus entgegengesetzt; Heterogenes aber dürfe nicht mit einander vermischt werden. Gewiss nicht. Kants eigenstes Verdienst besteht vielmehr gerade in der reinlichen Scheidung der Gebiete; und so ist auch seine Ethik prinzipiell von Religion und Metaphysik geschieden, selbst wenn ihr Urheber persönlich eine nachträgliche Verbindung mit derselben in den bekannten drei Postulaten angebahnt hat. Auch für uns Neukantianer ist das ethische Ideal „ohne jede Beziehung auf ein religiöses oder metaphysisches Jenseits der Erfahrungswelt verständlich“. Und jene „naturalistische“ Denkweise — wir würden den bestimmteren Ausdruck: „entwicklungsgeschichtliche“ oder „genetische“ Methode vorziehen —, welche die neueren sozialistischen Theoretiker in der That vorwiegend beherrscht hat, wird durch die erkenntnistheoretische Methode nicht im Mindesten ausgeschlossen, bildet vielmehr deren notwendige Ergänzung, wie sie ihrerseits durch die letztere ihre philosophische Begründung und Ergänzung erhält. Gesetzt auch, es sei das sozialistische „Humanitätsideal“ der „freien, ungehinderten Entfaltung aller menschlichen Anlagen in einer durch den gesellschaftlichen Willen planmässig geregelten Gesellschaft“ (525 f.) „nur“ ein „Erzeugnis der natürlich-gesellschaftlichen, durch Klassenkampf vorwärts schreitenden Entwicklung“, so sind dadurch die Fragen nicht erledigt: Zu welchem Ziele schreitet diese Entwicklung „vorwärts“? Was soll das Kriterium dieses „gesellschaftlichen Willens“, welches die oberste Richtschnur dieses die Gesellschaft „regelnden“ „Planes“ sein? Merkt unser „Naturalist“ nicht, dass er hier nicht mehr mit entwicklungsgeschichtlichen, sondern mit ethischen Begriffen hantiert? Glaubt er wirklich, dass „jene Schätzung des Individuums, jene Hingabe an die Idee der Gattung und eines unendlichen Fortschrittes, die in dem Ideal sich ausdrücken“, (526) keine andere als eine naturalistische Erklärung vertrage?

Doch nein! So weit geht Schmidt nicht. Er gesteht gleich darauf zu, dass auch „ein naturalistisches Denken“ dem kritischen Philosophen eine Strecke Weges zu folgen vermöge, soweit er

nämlich Analyse der Willensverhältnisse treibe, die „der moralischen Beurteilung und damit dem wirklich moralischen Handeln zu Grunde liegen". Vom Standpunkte des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus gesehen, erscheinen auch ihm gewisse Normen des Handelns evident. Das eigene Handeln unterwirft sich einem über das augenblickliche Privatinteresse gehenden „allgemein gebilligten" Massstab. „Soweit ist alles klar, die ganze Betrachtung ist nichts Anderes als eine mehr methodische Explikation des alten, unmittelbar einleuchtenden (!) Grundsatzes, dass der Mensch das, was er von anderen nicht erleiden wolle, auch anderen nicht zufügen dürfe". Bis hierhin könnte man in der That S. beinahe als einen Kantianer betrachten! Auch ihm besteht „Moralität" darin, dass der Mensch „das zweierlei Mass abschafft, dass er dem, was er von anderen verlangt, sich auch selbst unterwirft und den Nachteil, der ihm so etwa erwächst, um des von ihm gebilligten Gesetzes willen auf sich nimmt". Da haben wir Kants Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, seine Autonomie, sein Sittengesetz aufs Schönste mit einander vereinigt! Dann aber tritt für ihn der „kritische Punkt" ein.

Jeder derartigen Norm, der sich der einzelne verpflichtet fühlen „mag" (!), komme, meint er, doch immer nur — „relative Allgemeingiltigkeit" (eine contradictio in adjecto!) zu, die „berechtigte Ausnahmen" gestatte, was er dann an der Berechtigung der Not- und Höflichkeitslügen darzuthun sucht. Dem gegenüber sei hier nur der methodische Gesichtspunkt betont, dass es der kritischen Methode auf den Inhalt und die Richtigkeit einzelner ethischer Vorschriften zunächst gar nicht ankommt, sondern auf ihre Ordnung unter den Gesichtspunkt der in sich widerspruchslosen, durchgängigen Einheit. Sind die Ausnahmen „berechtigt", so ist eben die „allgemeine Norm" anders zu formulieren. Der Wille bleibt dann doch trotz seines scheinbar „ungesetzmässigen" Charakters, wie Schmidt richtig erkennt, „mit sich in Übereinstimmung". Unser Autor giebt denn auch zu, dass Kants Ethik mit diesem Gedankengange „äusserlich" (wir meinen im Gegenteil: innerlich) vielfache Ähnlichkeit habe und oft in dieser Weise interpretiert worden sei. Aber das sei nicht die wahre Meinung Kants. Er mache aus diesem „natürlichen Zusammenhange" einen logischen „Fetischismus", eine absolut geltende, keinerlei Ausnahmen zulassende Norm, die keinen „irdischen"

Ursprung an sich trage. So wird ihm die „ausnahmslos ohne Rücksicht auf den Erfolg zu verwirklichende Gesetzmässigkeit der Handlungen“, die Kant mit Recht fordert, zu einem „blutlosen Gespenst“, das dem „wirklichen“ moralischen Bewusstsein als etwas ganz Fremdartiges vorkommen müsse, weil es „hinter“ alle Erfahrung zurückgehe, und das dann auch den Willen in der Regel „vollständig kalt lasse“.

Es ist die alte Verkennung des aller Wissenschaft notwendigen „Formalismus“, die wir hier vor uns sehen. Warum will Schmidt nur für die Begründung der Ethik als einer Wissenschaft vom einheitlichen Wollen das „Gesetz der Gesetzmässigkeit“ nicht gelten lassen, dessen „ausnahmslose“ Geltung er für Mathematik und Naturwissenschaft sicherlich verlangt. Auch in diesen Wissenschaften wird oft genug durch neue Erkenntnisse und Entdeckungen der Inhalt einzelner Sätze modifiziert, ohne dass man deshalb ihre Gesetzmässigkeit d. i. Wissenschaftlichkeit als durch „Ausnahmen“ durchlöchert ansieht. Mit der Berührung auf das „wirkliche“ moralische Bewusstsein ist hier ebenso wenig gethan, als wenn etwa der Mathematiker sich auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes berufen wollte. Und, wenn uns Kants Formulierung des Sittengesetzes in der That „vollständig kalt lassen“ sollte, „wenn sie rein und von empirischen Zusätzen abgesondert vorgetragen wird“, so wäre das ebenso wenig ein Einwand gegen ihre wissenschaftliche Richtigkeit, wie wenn man denselben Vorwurf gegen „irgend einen Grundsatz der Mathematik“ erheben wollte, mit deren Evidenz gerade Schmidt selbst die Ansprüche der Kantischen Ethik in Parallele stellt. Ethische Wissenschaft bedarf ebenso, wie mathematische Wissenschaft, in ihrer logischen Begründung kältester Schärfe. Ihre Wirkung auf das Gemüt steht auf einem ganz anderen Blatte (wovon weiter unten unter 5). Und wenn sich Schmidt gegen „die Zumutungen dieses Formalismus“ auf die „kopfschüttelnde“ Frage Lotzes beruft, „ob es denn wirklich in der Welteinrichtung so sehr auf Etikette abgesehen sein sollte“, so hat Kant selbst schon im voraus solche von der Verkennung der philosophischen Aufgabe zeugende Einwände entkräftet, indem er in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft bemerkt: „Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift (der „Grundlegung“) sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel

aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dies in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten“ [1]).

Weil Schmidt nicht, wie er sollte, in der Methode, sondern in einer angeblichen „Metaphysik der Moral“ das eigentlich Charakteristische der Kantischen Ethik sucht — auch das „Unbedingte“, das Schmidt so wenig gefällt, hat bei Kant keineswegs metaphysische, sondern nur die methodologische Bedeutung des Endziels, des Ideals eines „unendlichen“ Fortschritts, wovon Schmidt selbst redet —, deshalb betrachtet er denn auch, im Gegensatz zu uns Neukantianern, die Postulate: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als wesentliche Stücke derselben: nachdem er sie kurz vorher als den tiefsinnigsten aller Versuche, unabhängig von der Religion eine selbständige Moral zu entwerfen, bezeichnet hat. In diesem Verkennen des Grundcharakters der kritischen Methode bleibt Schmidt, wenigstens gegenüber der Kantischen Ethik, „in ihrer prinzipiellen Grundlage betrachtet“, bei der vergeblich von uns bekämpften Vorstellung, als ob mit ihr eine Einschmuggelung überwundener metaphysischer Ideen in den Sozialismus beabsichtigt sei; das Spezifikum derselben liege der „naturalistischen“ Denkweise des Sozialismus „völlig abseits“ und sei darum „notwendig unfruchtbar“ für dieselbe.

5. Manches von dem, was wir Schmidt noch weiter entgegenhalten könnten, ist ihm in zwei Entgegnungen in derselben Monatsschrift von Woltmann und S. Gunter gesagt worden [2]). Insbesondere der erstere hält Schmidt gegenüber die Fahne des Kantianismus hoch; ja, er geht sogar als „unverfälschter Altkantianer

---

[1]) Kr. d. pr. V. (Reclam) S. 7 Anm. Vgl. über das ganze Thema K. Vorländer, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Diss. Marburg 1893.

[2]) L. Woltmann, Die Begründung der Moral, November-Heft 1900, S. 718—724. — S. Gunter, Socialismus und Ethik, Juni-Heft 1901, S. 433—438.

in Sachen der Ethik“ weiter, als wir ihm zu folgen vermögen. Nachdem er, entsprechend dem bereits in seinen früheren, hier von uns und F. Krueger besprochenen Schriften entwickelten Standpunkt, hervorgehoben, dass die Moral des Sozialismus „als ein Postulat auftrete, für das man kämpft, als eine Idee, welche im Bewusstsein der Kritiker den gesellschaftlichen Zuständen vorhergeht“, charakterisiert er Schmidts Standpunkt richtig als den von den englischen Philosophen (insbesondere Spencer) her bekannten der soziologisch-psychologischen Analyse, die sich bloss „nach seiner (Schmidts) Auffassung“ zu Kants „metaphysischer“ Ethik in Gegensatz stelle. Er zeigt (wie schon früher in seinem Buche ‚System des moralischen Bewusstseins‘), dass Kant diese Analyse sehr wohl kennt, dass auch ihm die praktische Vernunft ein „natürlich erworbenes Vermögen“, ein Erzeugnis der natürlich-gesellschaftlichen Entwicklung ist. Er weist auf Schwächen der Schmidtschen Beweisführung, wie auf dessen „selbstverständliche“ ethische Normen, auf den „unmittelbar einleuchtenden“ Grundsatz (s. oben S. 35), hin: und andererseits auf den auch von uns betonten Gedanken, dass Kants erkenntniskritische Begründung der Moral die historisch-soziologische Betrachtungsweise nicht aus-, sondern einschliesse. Mit kräftigen Worten wird sodann „das blutlose Gespenst“ zurückgewiesen. „Hat denn Schmidt gar nichts von der Wärme, dem Feuer, der Begeisterung gespürt, die in den Kantischen Sätzen glüht? Dass die ganze Begründung der Moral sich um das Leben und die Vervollkommnung der Menschheit dreht? Die harte Strenge der Kantischen Ethik besteht nur in der Forderung, dass, wenn und wo von Pflicht die Rede, man dieser Pflicht unbedingt gehorchen müsse“ . . . Wann werden jene grundlosen Beschuldigungen von „blutlosem Gespenst“, von mönchischer Askese, von der ‚Moral für Engel‘ und dergl. endlich einmal verstummen?“ Wir möchten dem ein Wort Kants selbst aus der ‚Kritik der Urteilskraft‘ (S. 125 der 3. Aufl.) hinzufügen: „Es ist eine ganz irrige Besorgnis, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, alsdann keine andere als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Ein-

bildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasmus steigen zu lassen . . .“

Doch kehren wir zu der methodischen Kernfrage zurück. Die historisch-materialistische Wissenschaft stellt (nach Woltmann) stets nur dar, was ist, die Ethik sucht das oberste Prinzip dessen, was geschehen soll in der Idee der allgemeingiltigen Gesetzlichkeit, die uns, um mit Schmidt zu reden, „unmittelbar einleuchtet“. Der sozialistische Programmsatz: „Gleiche Rechte und Pflichten aller“ ist ein Vernunftpostulat und „anders als rationalistisch“ (wir würden anstatt dieses vieldeutigen Wortes lieber den Ausdruck „erkenntniskritisch“ gewählt haben) „lässt sich reine Moral überhaupt nicht begründen“. Jeder Zweck — und die ‚Zwecke des gesellschaftlichen Zusammenlebens‘ will ja auch Schmidt als das ‚Normierende‘ anerkennen — weist über das Bestehende hinaus.

Wenn Woltmann im Folgenden gegenüber Schmidts ethischem Relativismus die Absolutheit und Ausnahmlosigkeit des Sittengesetzes betont, so hätten wir diesen Gedanken lieber in dem von uns oben (S. 35) angedeuteten erkenntniskritischen (auf Einheit, innere Widerspruchlosigkeit des Gedachten gerichteten) Sinne ausgeführt gesehen. Wenn er zum Beweise jener Ausnahmlosigkeit Kants unbedingte Verwerfung jeder Unwahrhaftigkeit, auch in Gestalt der „Notlüge“, ausführlich zu rechtfertigen unternimmt, so begiebt er sich damit von dem Gebiet der Begründung der Ethik auf das ihrer Anwendung im einzelnen Falle, über die man nicht notwendig derselben Meinung zu sein braucht, und erweckt dadurch den Anschein, als ob es auf die „Unbedingtheit“ solcher Einzelvorschriften ankomme. Woltmann will eben in Sachen der Ethik „nicht nur“ Neukantianer, sondern „unverfälschter“ Altkantianer sein: während wir gerade im Interesse der Consequenz von Kants kritischer d. i. formaler Methode die bei ihm noch stehen gebliebenen metaphysischen Reste ausscheiden zu müssen glauben. Mit theologischen Velleitäten haben indes Woltmanns metaphysische Anwandlungen nichts zu thun. Er spottet vielmehr darüber, dass Schmidt den „irdischen“ Ursprung der Moral einem Denker entgegenhalten zu müssen glaube, der „die klassische Theorie von der mechanischen Entwicklung des Himmels lehrte, der die Idee der tierischen Abstammung des Menschen konzipierte, der die Entwicklung der Tier- und Menschenrassen in ihrer Abhängigkeit von klimatisch-geographischen Ur-

sachen nachwies, der die Vernunft aus Instinkten im gesellschaftlichen Prozess hervorgehen liess" (723). Man kann die biologischen und ökonomischen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des moralischen Bewusstseins, die Darwin und Marx nachgewiesen haben, „voll und ganz" anerkennen, und doch eine von diesen äusseren Entstehungsbedingungen unabhängige „kritische" Begründung der Moral verlangen (724).

Woltmanns Artikel schliesst in Anknüpfung hieran mit den Worten: „Weil die Vertreter des wissenschaftlichen Sozialismus bisher noch gar nicht den geringsten Versuch gemacht haben, über die Begründung der moralischen Postulate des Sozialismus sich philosophisch klar zu werden, darum greifen wir auf Kant zurück. Gewiss finden wir der sozialistischen Anschauungsweise verwandte Ideen auch bei anderen Denkern; aber das steht ebensosehr fest, dass kein Moralphilosoph theoretisch und praktisch die Begründung des Humanitätsideals so prinzipiell und im Zusammenhang mit allen anderen menschlichen Erkenntnissen und Aufgaben erforscht hat, als Immanuel Kant"[1]).

6. Auf Woltmanns Entgegnung hat im folgenden Heft nochmals Conrad Schmidt erwidert[2]). Prinzipiell Neues bringt diese Replik kaum, wohl aber eine präcisere Darlegung seines Standpunktes. Als die entscheidende Frage erscheint Schmidt die Ableitung der ethischen Theorie aus dem „wirklich vorhandenen", „naturwüchsig entwickelten" moralischen Bewusstsein, „so wie wir es heute in uns und unserer näheren Umgebung vorfinden und anerkennen"; dessen alleinigen Massstab aber bildet ihm das Interesse, das Glücksstreben, der Erfolg. Damit versperrt er sich natürlich selbst von vornherein den Weg zu einer etwaigen Begründung der von ihm doch festgehaltenen „moralischen Normen". Denn, indem er nun freundlicherweise dem „berühmten" formalistischen Verfahren der Neukantianer, soweit es ihm möglich ist, zu folgen versucht, schiebt sich ihm statt der in der einheitlichen Ordnung der Zwecke zu suchenden moralischen Gesetzmässigkeit

---

[1]) Auch in einem ‚die Lehre von der Naturnotwendigkeit des Sozialismus' kritisch beleuchtenden Artikel im Mai-Heft 1901 der „Sozialistischen Monatshefte" (S. 362—368) tritt Woltmanns Standpunkt: Basierung der ökonomischen Notwendigkeit des Sozialismus nicht auf das Naturgesetz des Müssens, sondern auf das Moralgesetz des Wollens, die „ethische Forderung", deutlich hervor.

[2]) „Nochmals die Moral", Dezember-Heft S. 795—798.

das „gesellschaftliche Interesse“ unter, in dem nicht nur der Entstehungs-, sondern auch „für den Menschen als Gesellschaftswesen zugleich der physologisch (! soll wohl heissen: psychologisch) wirksame Verpflichtungsgrund der moralischen Normen“ liege. Nach welchem Massstab aber soll dies „gesellschaftliche Interesse“ verpflichten? Das ist für eine wissenschaftliche, von schwankenden Gefühlsbestimmungen absehende Ethik der springende Punkt. Keinesfalls kann doch das Interesse der Gesellschaft sich einfach aus der Summe ziellos aus einander strebender Einzelinteressen, Neigungen, Triebe oder von Erfolgsrücksichten diktierten Handlungen der Individuen zusammensetzen. Hier ist eben mit keiner anderen als „logischen“ oder „rationalistischen“ d. i. methodisch aus der Vernunft selbst abgeleiteten Bestimmung durchzukommen, die uns als das wahre gesellschaftliche „Interesse“ die Gemeinschaft frei wollender Menschen (K. 20, 26, 30, 69) zeigt, freilich nur in dem Sinne der Idee, des Leitsterns, der unendlichen Aufgabe.

Ein starrer Schematismus, ein „blinder Automatismus“ ist damit keineswegs gegeben. Das wird auch Woltmann mit seiner „Unbedingtheit“ oder „Absolutheit“ des Sittengesetzes nicht haben sagen wollen. Wird doch dies letztere nach Kantischer Lehre vom Menschen selbst, als seinem „autonomen“ Urheber, erzeugt. Deshalb findet es auch nach dem als so rigoristisch verschrieenen Kant „von selbst im Gemüte Eingang“, ist „sein Joch sanft“ und „seine Last leicht“; ja, das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks macht die moralische Gesetzgebung sogar „liebenswürdig“ [1]). Das, wogegen wir uns aus methodischen Gesichtspunkten immer wieder verwahren müssen, ist nur das immer wieder erfolgende Hineintragen der von uns auf ihrem Gebiete vollauf gewürdigten entwicklungsgeschichtlichen Momente in die Begründung und Formulierung der auch von Schmidt (und wohl auch den meisten anderen Marxisten, nur weniger direkt) anerkannten „unendlichen Aufgabe“. So glaubt Schmidt zum Schlusse seines Artikels einen Trumpf gegen Woltmann auszuspielen, wenn er dessen Behauptung, die sozialistische Programmforderung ‚Gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller‘ sei ein Vernunftpostulat,

---

[1]) Vgl. des Verfassers S. 11 angeführte Dissertation auf S. 60 f., desgl. in Philos. Monatshefte XXX 552 ff. (‚Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit‘).

die Frage entgegenhält: Warum stellten es denn gerade die Arbeiter, und zwar in der heutigen Zeit, auf? Ist das etwa auch in der Vernunft begründet? — Nein, das ist, wie auch Woltmann sehr wohl wissen wird, historisch begründet. Aber diese historische Begründung hat mit der philosophischen methodisch schlechterdings nichts zu thun.

7. Endlich hat auch der rüstige Kämpe S. Gunter (Hamburg) zu der Frage ‚Sozialismus und Ethik' von neuem das Wort ergriffen (vgl. S. 37 Anm.). Wie vorauszusehen war, im Sinne der kritischen Methode, eines weiter gebildeten, alle metaphysischen Reste scharf ablehnenden, Kantianismus. Der marxistische Kantianer Gunter fasst den Alt-Marxisten C. Schmidt bei dessen eigenem Marxismus. Kants Methode gleicht derjenigen von Marx darin, dass sie, um mit Schmidt zu reden, „für alle am Stofflichen festklebenden Argumentationen unerreichbar bleibt". Auch Marx' Methode ist (vgl. schon oben S. 29) formal, wenn sie sich auch nicht ausdrücklich so bezeichnet. Kant andererseits fällt es nicht ein, die Gefühle als natürliche Entstehungsgründe des Handelns, das Glück als natürliches Ziel zu verkennen; nur handelt es sich in der Ethik für ihn nicht darum, sondern um ein eigenes „Prinzip des Wollens". Als solches stellt Gunter, an einen Satz in dem Artikel Schmidts anknüpfend (den er freilich irrigerweise diesem selbst imputiert, während er von einem von S. nicht genannten Antikantianer, anscheinend Lotze, herrührt), die Ordnung desselben auf. Sittlich heisst „ein auf Ordnung der Handlungen gerichteter Wille" (435) und — hat von jeher so geheissen. Stets galt die gegebene Lebensordnung als der „Verpflichtungsgrund" der ihr Unterworfenen. Der Unterschied der heutigen von den früheren Zeiten besteht darin, dass heute zum ersten Mal auch der „Unterthan" an der Gestaltung der Ordnung (durch seine Beteiligung an der Gesetzgebung) mitzuwirken berufen ist. Nach welchem Massstab soll er sich da richten? Unbestimmte Begriffe wie „Glück", „Gemeinwohl" eignen sich nicht dazu, das hiesse „moralisches Manchestertum". Vielmehr allein der formale Gedanke der (selbstzuschaffenden) gemeinsamen Ordnung selbst. Gerade in diesem bewussten Herausheben des Formalen aus der Masse der materialen Beweggründe liegt der entscheidende Fortschritt, den wir der Kantischen Ethik verdanken. Nicht als fertiges Gebilde freilich wird uns dies ideale „Reich der Zwecke" geschenkt, sondern „durch das Zusammenwirken frei sich selbst

bestimmender Menschen“ ist es zu schaffen, — „eine stetig unendliche Aufgabe“. Gut ist, „was den Zusammenhang des Lebens frei wollender Menschen fördert“, schlecht, „was ihn hemmt oder mindert“ (437).

Inhalt kann diesen an sich rein formalen Forderungen allerdings nur zu Teil werden je nach dem Masse unserer Einsicht und dem der gesellschaftlichen Entwicklungsstufe. Da die letztere zu Kants Zeiten eine andere war als heute, konnte er auch noch nicht die heute aus dem Prinzip sich ergebenden Einzelfolgerungen ziehen. Aus demselben Grunde hält Gunter es für theoretisch verfehlt und praktisch bedenklich, mit Kant und Woltmann aus dem „verselbständigten“ (metaphysisch hypostasierten) Gesetz unmittelbar absolut geltende Einzelvorschriften ableiten zu wollen, wie z. B. jene unbedingte Verwerfung auch der „Not“-Lüge[1]). Einerlei, wie man über solche Einzelfälle der Anwendung denken mag, — Prinzip und Grundmethode (so meinen auch wir) müssen davon unberührt bleiben.

8. Soweit die mittelbar oder unmittelbar durch unsere Schrift hervorgerufene, an Kant selbst anknüpfende Diskussion des Problems: Kritische oder psychologische Begründung der Ethik. Auch ausserhalb dieses engeren Diskussionsfeldes begegnet man in den letzten Jahren in der theoretischen Litteratur des deutschen Sozialismus öfters Gedankenäusserungen, welche, auch ohne Kants Namen zu nennen, die Keime des Kritizismus und der kritischen Methode in sich tragen.

So ist wenigstens die Anlage zum Kritizismus, nämlich ein bewusstes Auseinanderhalten von Sein und Sollen, Erfahrung und Idee, das nur noch der methodischen Ausbildung bedarf, zu bemerken bei Wolfgang Heine. Er gehört offenbar zu den Köpfen, die zwar nicht von Kant unmittelbar, wohl aber von F. A. Lange nachhaltige Eindrücke empfangen haben, dessen Verbindung vorurteilsloser naturwissenschaftlicher Weltanschauung mit ethisch-sozialem Idealismus ihnen sympathisch ist. In einem bereits 1897 veröffentlichten, an einen Aufsatz W. Sombarts anknüpfenden

---

[1]) Übrigens scheint dieser Gedanke auch dem Königsberger Philosophen nicht fremd zu sein, schliesst doch seine „Tugendlehre“ an die einzelnen Kapitel in der Regel eine Reihe „kasuistischer Fragen“ an, als eine „Übung, wie die Wahrheit solle gesucht“ — nicht „gefunden“ — „werden“.

Artikel ‚Ideale der Sozialpolitik‘[1]) wirft Heine die Frage auf: „Wie ist es überhaupt möglich, sich auf wirtschaftliche Gründe zu beschränken, wenn man einen zukünftigen Zustand konstruieren will, der auch andere als wirtschaftliche Wünsche konstruieren soll?“, um sie mit einem entschiedenen „Nein!“ zu beantworten. In dem Ideal schlingen sich vielmehr „wirtschaftliche, sittliche, ästhetische Forderungen in einander“. Es soll im Gegensatz zu dem „wissenschaftlichen“ Denken, das sich mit Absicht auf eine eng umgrenzte Kette von Ursachen und Wirkungen konzentriert, dafür aber auch seiner unvermeidlichen Relativität bewusst bleiben muss, die ganze Wahrheit „zwar nicht geben, aber ersetzen“; und, „je stärker die Willenskraft bei den Trägern des Ideals ist, je reifer ihr Denken, desto mehr werden sie streben, sich ein einheitliches Ideal zu bilden“. Dieses „einheitliche“ Ideal zu formulieren und methodisch zu begründen, ist eben, so sagen wir, Sache der wissenschaftlichen Ethik. Heine freilich erblickt es noch wesentlich im Lichte der Poesie (im ernsten, Langeschen Sinne); nicht die „sozialdemokratische (!) Wissenschaft“, wohl aber „der sozialistische Poet, der politische Redner, der nicht Kenntnisse verbreiten, sondern die Gemüter entflammen will, der nicht wissenschaftlich deduzieren, sondern fordern muss“, greife zu dem alten Rüstzeug der „ewigen Rechte, die oben hangen unveräusserlich“. — Ähnlich äussert H. sich $1^1/_2$ Jahre später bei Gelegenheit einer Kritik von Paul Barths Geschichtsphilosophie und seiner Einwände gegen den Marxismus[2]). In dem auch sonst sehr interessanten Aufsatz gesteht er zu, dass die Litteratur speziell der deutschen Sozialdemokratie „den moralischen, ästhetischen und politischen Ideologien gegenüber vielfach eine übermässig abweisende Haltung angenommen“ habe. Die „Einwirkung und Festhaltung positiver Ideale“ sei ein „unentbehrliches Mittel des Fortschrittes“, wenn auch „nur die Wissenschaft zeigen kann, ob das ideale Ziel, dem man zustrebt, möglich und ob es in Wahrheit wünschenswert ist“. Und er stellt schliesslich der schwärmerischen, jünglinghaften Auffassung des Ideals mit ihren schwankenden, verwischten Konturen die „reifere, männliche“ gegenüber, die das Ideal würdigt, „trotz Anerkennung seiner Relativität“, die es zwar für das Gebiet des Erkennens der Wissenschaft unterordnet, aber für dasjenige des Handelns über sie stellt. Das sei die Art, auf

[1]) Neue Zeit XV, 2, 132—137.

[2]) Deutsche Worte (herausg. von E. Pernestorfer) XVIII, 417—436.

die man „eine neue Gesellschaft bauen kann“. (Ähnlich hat sich Heine dann noch in einem Aufsatz „Die Bernstein-Frage und die politische Praxis der Sozialdemokratie“, in der Oktober-Nummer 1899 der „Sozialistischen Monatshefte“ S. 481 ff. ausgesprochen).

Schliesslich sei in diesem Zusammenhang noch eines der neueren Marx-Kritiker gedacht, der von anderem Ausgangspunkt aus zu einer ähnlichen Trennung von Ideal und „Wissenschaft“ kommt: Ch. Schitlowsky (von Geburt anscheinend Russe). In seiner Besprechung der ‚sogenannten Krise innerhalb des Marxismus‘[1]) erblickt er deren Hauptgrund in der Unhaltbarkeit der Marxschen Verbindung eines idealistischen Ziels mit materialistischer Grundlage. Denn das letzte Ziel der sozialistischen Bewegung, „eine ökonomische Gesellschaftsordnung, welche zugleich mit der grösstmöglichen Entwickelung der gesellschaftlichen Produktivkräfte die höchstmögliche allseitige Entwickelung des Menschen gewähren soll“ (so, nach Schitlowsky, Marx in einem Briefe gegen Michailowski), beruhe auf einer „durch und durch individualistischen (?) und idealistischen Lebensanschauung“. Eine solche aber sei durch eine materialistische Geschichtsphilosophie, noch dazu vermittelst der überlebten Hegelschen Dialektik, nicht zu begründen. Schitlowsky will jenes letzte Ziel festhalten, dasselbe aber unabhängig machen „von der veralteten Marx-Hegelschen Metaphysik“. Er bekämpft zu diesem Zwecke in einem längeren Aufsatze[2]) die „historiosophische Endzielphilosophie“ des Marxismus, d. h. „diejenige philosophische Beleuchtung des Endziels, welche die anzustrebende Gesellschaftsform als eine unvermeidliche Entwickelungsstufe der Gesellschaft auffasst und in dieser Auffassung allein seine Begründung sucht und findet“. Wir müssen uns einer Kritik der ausführlichen Abhandlung schon darum enthalten, weil sie nicht zu unserem engeren Thema gehört, ausserdem aber auch, weil wir von dem Verfasser, bezüglich seiner philosophischen Grundvoraussetzungen (z. B. seiner Unterscheidung eines „wissenschaftlichen“ und eines „philosophischen“ Sozialismus, a. a. O. S. 20) sowie seiner (Unter-) Schätzung der Marxschen Methode, vielfach abweichen und deshalb auch unsererseits zu ausführlich werden müssten. Wir beschränken uns daher auf eine Wiedergabe seines Resultats (a. a. O. S. 265): „Der Standpunkt

---

[1]) Sozialist. Monatshefte, August 1900, S. 462—470.

[2]) Ebend., Jahrg. 1901, S. 19—26, 191—196, 259—266.

des Ideals ist somit nicht nur dem wissenschaftlichen Sozialismus nicht feindlich, sondern ermöglicht im Gegenteil erst denselben. Und der Standpunkt der ‚marxistischen Methode‘ ist nicht nur nicht die Wissenschaft, sondern im Gegenteil: ein verkappter ‚frommer Wunsch‘ — auf dem Gebiete historiosophischer Forschung“ [1]).

B. In Frankreich

scheint Jean Jaurès durch seine starke politische Inanspruchnahme augenblicklich von der Fortsetzung seiner philosophischen Untersuchungen ganz abgekommen zu sein. Um so eingehender hat sich in mehreren Artikeln der Revue Socialiste ein jüngerer Sozialist, Chr. Rappoport, mit unserem Spezialthema beschäftigt. Anknüpfend an die neukantische Bewegung im deutschen und russischen Sozialismus, insbesondere an Woltmanns Buch über den historischen Materialismus behandelt ein erster Aufsatz [2]) die Frage: Lässt sich der Materialismus von Marx mit Kants Idealismus vereinigen?

Wie kann man Marx und Engels, die sich doch ausdrücklich auf Hegel und dessen dialektische Methode berufen, mit Kant verbinden wollen? Sollten Marx und Engels sich selber so wenig verstanden haben, dass erst Woltmann kommen musste, um auf ihren wahren Zusammenhang (mit Kant) aufmerksam zu machen? Das erscheint Rappoport (gleich uns, K. 60 f.) unannehmbar. Aber, fragt er weiter, könnte die von Woltmann erträumte Versöhnung zwischen Kants Idealismus und Marx' Materialismus nicht doch zur Wahrheit werden — trotz Marx? (S. 6.)

In der Antwort auf diese Frage nimmt R. einen skeptischeren Standpunkt ein als wir. Er weist zunächst nochmals auf den fundamentalen Gegensatz von Kant und Hegel hin. Beide sind philosophisch und politisch die stärksten Gegensätze. Hegels Idee existiert nicht anders als in der Wirklichkeit, und umgekehrt:

---

[1]) Andere unter den jetzt wie Pilze im sozialistischen Lager emporschiessenden „revisionistischen“ Schriften gehören nicht hierher. So beschränkt sich z. B. das in jüngster Zeit viel erwähnte Buch von A. Nossig, Revision des Sozialismus (Berlin, J. Edelheim, 1901) bewusstermassen darauf, ein „historisch und volkswirtschaftlich begründetes System“ zu liefern, wozu die Ableitung aus philosophischen Theorien „keineswegs wesentlich“ sei (ib. S. XXIII).

[2]) Janvier 1900. Auch besonders herausgegeben unter dem Titel: Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant. Suresnes 1900.

„Alles Wirkliche ist vernünftig"; Kant setzt dagegen gerade die Idee der Wirklichkeit entgegen. Der reaktionäre Hegel denunzierte Fries, den Schüler Kants, um seiner liberalen Tendenzen willen. Trotzdem und, „obgleich eine ganze Welt die praktischen Folgerungen Marx' von denen Hegels trennt," gilt oder galt wenigstens bisher Kant den echten Marxisten als kompromittierend, der konservative Hegel dagegen nicht: wie sich noch vor kurzem in deren Streit zwischen Plechanow und Conrad Schmidt (den R. nicht bloss zum „feinen Kenner Kants", sondern irrigerweise auch zu „einem der Redakteure der Neuen Zeit" stempelt) gezeigt habe. Die ganze Auffassung von Marx ist durchaus durchtränkt (imprégnée) von der Hegelschen Idee; M. behämpft Proudhon, weil dieser den Sozialismus auf die Ideen der Gerechtigkeit und Solidarität begründen will: „seine Seele ist bis auf den tiefsten Grund Hegelisch". Der Marxismus besitzt auch, trotz Woltmann, keine moralische Theorie. Er sucht höchstens moralische Ideen historisch-genetisch zu erklären, weiter nichts. Er enthält zwar teleologische, aber keine moralischen, keine idealistischen Elemente; die ökonomische Wirklichkeit steht überall in erster, der Mensch erst in zweiter Linie. Die Allianz, die Woltmann zwischen Kant und Marx herstellen will, ist daher eine Mesallianz (10).

Es genügt deshalb nicht, um den Marxismus zu retten, dass man „ein wenig Kantianismus auf ihn pfropft". Es handelt sich zwischen beiden nicht um Versöhnung — Unvereinbares lässt sich nicht versöhnen —, sondern um Vertilgung (détruire), Vertilgung nämlich nicht etwa des Marxismus schlechtweg, wohl aber des aprioristischen, metaphysischen und Hegelschen Elements im Marxismus (13). Dagegen ist der kritische Idealismus Kants, wissenschaftlich weiter zu entwickeln, einerlei ob dabei der philosophische Marxismus, von dem sich Bernstein[1]) und Woltmann nicht trennen können oder wollen, gerettet werden kann oder nicht. Aber die wissenschaftliche Wahrheit hat mit, noch so anerkennenswerten, Dankbarkeitsgefühlen nichts zu thun. Übrigens bleiben, nach Entfernung der Hegelschen Bestandteile des Marxismus — um die sich die Häupter des Socialismus militans so wie so wenig kümmern, — noch genug unbestrittene und

---

[1]) Von Bernstein stellt Rappoport in einer Anmerkung (S. 7), welche Bernsteins Freunde und Gegner interessieren wird, fest, dass dieser sich bereits 1893, ein Jahr vor Engels' Tode, ihm gegenüber zu Kant-Langeschen Anschauungen über das Ding an sich bekannt habe.

unbestreitbare Wahrheiten übrig, „um die Gehirne einer ganzen Generation von Sozialisten anzufüllen (meubler)". „Wir können also, ohne Besorgnis wegen der sozialistischen Theorie, einige philosophische Irrtümer opfern und sie durch eine gesundere, umfassendere und wissenschaftlichere Philosophie als diejenige Hegels ersetzen". Eine solche findet sich in dem kritischen Idealismus Kants. Man muss nur den Mut haben, selbst zu denken. Sapere aude!, wie der Weise von Königsberg sagte (14).

Im übrigen ist der kritische Idealismus ebenso weit, wie vom metaphysischen Materialismus, auch vom naiven Idealismus entfernt. Er ist keineswegs utopisch. Seine ‚Ideen' schweben nicht in der Luft, sondern besitzen ihre feste Stütze in der „objektiven Wirklichkeit" (wir würden mit Kant vorziehen zu sagen: der Erfahrung). Die letztere ist unser Aktionsfeld, unser Standort, unser Arsenal. Aber wie das Kriegsmaterial nicht den Kriegsplan oder gar den Sieg in sich schliesst, so enthält auch die „Wirklichkeit" an sich noch nicht das Ideal. Die marxistischen Hegelianer oder Neuhegelianer statten, ohne es zu wollen, oder gar, ohne es zu wissen, die genannte leblose „objektive Wirklichkeit" mit einem metaphysischen Prinzip, einer Art Vernunft, einem Folge- und Zielbewusstsein aus und fallen damit in den Animismus und die Teleologie der vorwissenschaftlichen Zeit zurück. Sie vergessen, dass die Bedürfnisse unsere Bedürfnisse, die Bestrebungen (aspirations) unsere Bestrebungen sind, dass es unser Ideal ist, für das wir kämpfen. Die Erfahrung liefert uns die Kampfmittel, das Ziel des Kampfes stammt aus uns selbst. Nicht bloss die Wirklichkeit ausser uns ist eine Realität, sondern ebenso sehr, ja noch weit wichtiger für uns, der Mensch mit seinen gebieterischen Bedürfnissen und seinen Bestrebungen, einschliesslich der moralischen. Gerechtigkeit und Wahrheit sind keine metaphysischen Gespenster, sondern Realitäten, welche von denen, die sie verspotten, bei der ersten Gelegenheit wieder angerufen werden. Sie wechseln zwar im Laufe der Geschichte ihren Inhalt und ihren Gegenstand, aber niemals sind sie „Worte ohne Sinn", „auch in der bürgerlichen Gesellschaft nicht". Sie sind vielmehr notwendige Bedingungen des sozialen Lebens, ebenso notwendig, wenn auch weniger handgreiflich, als die wirtschaftlichen Güter. Rappoports Artikel schliesst mit der geschickten Anwendung eines bekannten Kantischen Wortes: „Die Ideen ohne die Wirklichkeit sind leer; die Wirklichkeit ohne die Ideen ist blind" (16).

2. Ein zweiter Aufsatz Rappoports in derselben Zeitschrift erwidert auf die abfällige Kritik, welche die soeben von uns behandelte Abhandlung in dem Centralorgan der (guesdistischen) „Französischen Arbeiterpartei“ durch Paul Lafargue, eines der Häupter der französischen Marxisten (Marx' Schwiegersohn), erfahren hat; Lafargue hatte Rappoport einen „intransigenten Kantianer“, Kant aber einen „bürgerlichen Sophisten“ genannt. Darauf antwortet Rappoport mit der Frage: „War Kant ein ‚bürgerlicher Sophist‘?“ [1]) Wir gehen auf die übrige Polemik nicht ein und halten uns nur an das, was sich auf Kant oder die kritische Philosophie direkt bezieht.

Wir haben Lafargues Artikel nicht vor uns und können uns deshalb kein abschliessendes Urteil über denselben erlauben. Nach den von Rappoport mitgeteilten Proben zu schliessen, wäre sein Verständnis des Kritizismus allerdings ausserordentlich gering. Denn wer die „Genossen“ damit über das „Ding an sich“ der Kantischen Philosophie (mit der diejenige Humes und — Pyrrhons zusammengestellt wird!) aufklären will, dass er ihnen als die Meinung Kants auseinandersetzt: Die Bratwurst, die Ihr verzehrt, der ungenügende Lohn, den ihr empfangt, existiert bloss in Eurer subjektiven Einbildung, das Ding (die Wurst) „an sich“ könnt Ihr nicht erkennen: der möchte kaum berufen sein, ein sachkundiges Urteil über den kritischen Idealismus abzugeben. Wir brauchen Kant selbstverständlich in dieser Zeitschrift gegen den Vorwurf, solche „Albernheiten“ (niaiseries, wie Laf. mit Recht sagt) gelehrt zu haben, nicht in Schutz zu nehmen, brauchen nicht mit Rappoport des Näheren zu zeigen, welch' ein Abgrund zwischen Kant, dem Neubegründer der Wissenschaft, und den Sophisten, ihren Leugnern, gähnt. Näher kommt Lafargue schon der Wahrheit, wenn er (übrigens durchaus im Anschluss an Engels' ‚Feuerbach‘ [2])) die Meinung ausspricht, dass die chemische Analyse und Synthese den „Dingen an sich“ auf den Leib rücke, ja sie erzeuge. Aber warum bloss die Chemie? Warum werden die übrigen Naturwissenschaften, als da sind Mechanik, Physik, Biologie, Physiologie, Psychologie, ausgeschlossen? Und vor allem dann die erkenntniskritische Frage: Was giebt diesen Wissen-

[1]) Kant était-il un sophiste bourgeois? Réponse à Paul Lafargue. Suresnes 1900.

[2]) S. 18 f., vgl. K. 38. Lafargue scheint Kant aus keiner anderen Quelle als aus Marx und Engels zu kennen.

schaften ihren Wissenschaftscharakter? Aber das Problem der Erkenntnis interessiert den französischen Marxisten wohl kaum, der sich (und nach seiner Behauptung thun dies auch Marx und Engels) durchaus auf den „französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts“ stützt, während unsere deutschen Marxisten — und zwar im Anschluss an Engels (Feuerbach S. 21 ff.) — in der Regel den historischen Materialismus von dem naturphilosophischen wohl zu unterscheiden wissen. Für L. ist die Frage damit erledigt, dass die Gedanken entstehen, „indem das Gehirn durch die Vermittlung der Sinne in Berührung mit der Aussenwelt tritt“ (9).

Ebenso sind ihm Gerechtigkeit und Freiheit nur „Gottheiten“ der „kapitalistischen“ Ideologie. Und, weil eine unterdrückte Klasse nur dann ihr Joch abzuschütteln vermag, wenn sie sich „von allen Ideen der herrschenden Klasse emanzipiert hat“, so müssen auch diese Ideen fallen. Daran, dass sie mit anderem Inhalt erfüllt werden könnten, dass sie an sich nur ein formaler Massstab sind, denkt Lafargue nicht, bei dem immer und überall die Dame Politik sich in den Gedankengang mischt. —

Wir vermissen bei Rappoport eine Würdigung des Grossen, was Marx gerade für die Methode der Sozialphilosophie geleistet hat, wie auch eine genauere Spezifizierung dessen, was er von Marx (s. oben) überhaupt festhalten will. Vielleicht wird uns später eine grössere selbständige Schrift, die er zum Schluss verheisst, darüber Auskunft geben. Mit vollem Rechte aber weist er, nachdem er zuvor auf die ähnliche Stellung des russischen „Marxisten“ Peter von Struve (den wir in Abschnitt C näher kennen lernen werden) hingewiesen hat, die Anschauung zurück, als ob es sich bei der „Rückkehr zu Kant“ um die Rückkehr zu einer überwundenen Metaphysik handle. Rückkehr zu „Kant“ bedeutet nichts Anderes als Rückkehr zum „gesunden Menschenverstand“ (bonsens), d. h. (wie wir an Stelle dieses etwas vieldeutigen Wortes sogleich gesagt haben würden) zum gesunden Sinn der modernen Wissenschaft, deren „grosse Meister Helmholtz und Du Bois-Reymond nicht in den Ruf von Reaktionären zu kommen fürchteten, als sie sich auf Kant beriefen“: auf Kant, „dessen unsterbliche Kritik der reinen Vernunft so viele alte Gebäude untergraben hat, um das Terrain für den grossen kritischen und wissenschaftlichen Neubau (oeuvre) unseres Jahrhunderts frei zu machen, und von dem viele Gedanken

direkt benutzt werden können" zur Befestigung (à consolider) der „sozialen und sozialistischen" Wissenschaft, die sich „aus lebendigen, kritischen Gedanken, nicht aus alten metaphysisch-mystischen Dogmen bilden wird" (13). --

3. Auf Grund dieser Anschauungen äussert sich Rappoport, bei Gelegenheit einer längeren Besprechung meiner Schrift[1]), mit grosser Anerkennung über die neukantische Bewegung in Deutschland. Er hat richtig herausgefunden, dass der Ruf „Zurück auf Kant" nur ein Ruf zur Sammlung (un signe de ralliement) sei, nicht etwa die Zustimmung zur gesamten Kantischen Philosophie verlange. Man will nur Kants wissenschaftliche und kritische Methode und einzelne leitende Ideen desselben benutzen, um den modernen Sozialismus zu ergänzen, und um ein wenig Ordnung in die augenblickliche „intellektuelle Anarchie" zu bringen (633). Es folgt dann eine namentlich den ersten Teil berührende, warm gehaltene Besprechung meiner Schrift. Jaurès werde zwar vielleicht ein wenig überrascht sein, sich unter die Neukantianer versetzt zu finden (so weit bin ich übrigens in meinen Behauptungen nicht gegangen), indessen sein „ebenso tiefer wie edler Idealismus nähert ihn unbestreitbar dem grössten idealistischen Denker unserer Zeit, der den Namen Immanuel Kant trägt, ohne ihn mit dem letzteren zu identifizieren". Nur in einem Punkte vermag mir Rappoport nicht beizupflichten. Im Gegensatz zu mir hält er an der Unvereinbarkeit von Marx' Materialismus und Kants Idealismus fest, — falls nicht ein eklektisches Gemisch (mélange éclectique) daraus entstehen soll. Das schwäche jedoch „keineswegs den leitenden Gedanken der Schrift Vorländers und der neukantischen Bewegung ab, dass der Sozialismus im allgemeinen, wenn nicht der marxistische Sozialismus, die wissenschaftlichen Bestandteile der Kantischen Philosophie benutzen muss" (635).

Rappoport hat endlich eine Monographie über den russischen Philosophen und Sozialisten Lawrow (bei Gelegenheit von dessen Tode) verfasst[2]) und auch in ihm dem Kantianismus verwandte Elemente nachgewiesen. Doch damit begeben wir uns auf russischen Boden.

---

[1]) La Revue Socialiste, p. 633—635.

[2]) La philosophie sociale de Pierre Lavroff. Paris 1900.

C. In Russland

hat allem Anschein nach heute die neukantische Bewegung unter den Sozialisten ziemlich kräftige Wurzeln geschlagen. Die bekannten Verhältnisse des Zarenreiches, welche eine politische Aktion des russischen Sozialismus, eine praktische Mitarbeit desselben auf dem Gebiete der Gesetzgebung verhindern, begünstigen eine ausgedehntere Beschäftigung desselben mit der Theorie. Die letztere scheint sich in Russland in besonderem Masse der Diskussion der philosophischen Grundlagen zuzuwenden, und zwar unter starkem Einflusse des Kritizismus. Wir vermögen zwar, bei unserer Unbekanntschaft mit dem russischen Idiom, kein Gesamtbild der dortigen neukantischen Bewegung zu entwerfen; aber auch aus den wenigen Einzelschilderungen, die wir geben können, wird sich auf die Richtigkeit des Gesagten einigermassen schliessen lassen. Als eine Art Einleitung, werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die Philosophie Lawrows.

1. Peter Lawrow (1823—1900) ist einer derjenigen, die philosophisch den grössten Einfluss auf die ältere Generation russischer Sozialisten geübt haben. Ursprünglich Artillerie-Oberst und Professor der Mathematik an der Artillerie-Akademie zu Petersburg, war er einer der ersten, ja man kann wohl sagen der erste namhafte russische Denker, der sich von der Metaphysik ab- und der Philosophie der Wissenschaften, speziell der Geschichte zuwandte, weshalb er gewöhnlich (z. B. Ueberweg-Heinze III 2, 478) zu den „Positivisten“ gezählt wird. Sein philosophisches Hauptwerk sind die zuerst als Zeitschriften-Artikel, dann 1870 als Buch und 1891 in stark veränderter zweiter Auflage erschienenen ‚Historischen Briefe‘, die vor kurzem in vortrefflicher deutscher Übersetzung, mit einer Einleitung Rappoports, im ‚Verlag für soziale Wissenschaften‘ erschienen sind[1]). Obwohl zum grössten Teil vor drei Jahrzehnten geschrieben, gehören die ‚Historischen Briefe‘ zu den Werken, welche nie veralten, weil ihr Gedankeninhalt einen immerwährenden Wert besitzt. In ihrer bei aller Entschiedenheit doch stets edlen, vornehmen Sprache, ihrer Verbindung von reichem Wissen und Gedankenfülle, von scharfem

[1]) Peter Lawrow, Historische Briefe. Nach der 2. Auflage aus dem Russischen übersetzt von S. Dawidow. Mit einer Einleitung von Dr. Ch. Rappoport. Berlin-Bern, Edelheim, 1901. XLII und 368 S.

Kopf und warmem Herzen, haben sie uns an die Schriften Friedrich Albert Langes erinnert, mit dem sie auch den mächtigen Einfluss auf die Gebildeten ihrer Zeit gemein gehabt haben.

Wir wollen nun zwar Lawrow keineswegs zu einem Neukantianer machen, obwohl Krapotkin in seinen jüngst erschienenen Memoiren (II, 174) von ihm berichtet, dass er „ein Anhänger der Kantischen Philosophie“ gewesen sei. L. selbst erwähnt Kant, wenigstens in seinem Hauptwerk, nur beiläufig. Aber sachlich ähnelt seine Auffassung in vieler Beziehung der unsrigen. Denn, obwohl er später ein Freund von Marx und Engels wurde und sich selbst gelegentlich auch als „Marxist“ bezeichnete, ist seine Begründung des Sozialismus doch eine vorzugsweise ethische geblieben. Der Sozialismus ist ihm nicht bloss eine ökonomische und historische, sondern auch eine moralische Notwendigkeit. Er erklärt es ausdrücklich für möglich, „auf wissenschaftlichem Wege ein moralisches Ideal zu konstruieren, welches unvermeidlich mit der weiteren Entwicklung der Menschheit für einen sich immer mehr erweiternden Kreis von Personen zu einer verbindlichen Wahrheit werden wird“. (Hist. Br. S. 69). Wahrheit, Gerechtigkeit, Fortschritt, Persönlichkeit, persönliche Würde sind seine Grundbegriffe; sein Ziel: „Entwicklung der Persönlichkeit in physischer, geistiger und sittlicher Beziehung; die Verkörperung der Wahrheit und Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Formen“ (ebd.). Und zwar fallen unsere persönlichen Interessen mit denen der Gemeinschaft zusammen. Unsere persönliche Würde wird nur durch die Wahrung der Würde aller derjenigen Menschen behauptet, die mit uns solidarisch sind“ (S. 73 Anm.). Das gesellschaftliche Ideal ist „die festgefügte Gemeinschaft der Gleichen“ (335).

Und auch in erkenntniskritischer Beziehung berührt er sich vielfach mit dem Neukantianismus. Philosophie soll das Bedürfnis nach Einheit und Harmonie befriedigen. Neben die „objektive“ oder genetische Methode von Marx stellt er seine eigene „subjektive Methode“, die vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, das einmal (unerklärlich, wie) entstanden, seinen eigenen Gesetzen folgt. Er eifert gegen den Aberglauben an die „Thatsachen“; auch die Ideen sind Thatsachen, Thatsachen unseres Bewusstseins. Die Geschichte ist nicht nur ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen, sondern auch ein Gewebe von Zwecken und Mitteln. Diese Ziele und Mittel ordnen sich im Menschengeiste zu einer bestimmten Hierarchie guter und böser Ziele

und Mittel. Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik ist es, die richtige Hierarchie festzustellen (188). Deshalb ist die Vorstellung des freien Willens, derzufolge sich der Mensch seine Ziele steckt und die Mittel zur Erreichung derselben wählt, mögen sie auch noch so sehr durch die vorangegangene Reihe physischer und psychischer Ereignisse naturwissenschaftlich determiniert sein, eine „völlig unvermeidliche Illusion" (187). Die ursprüngliche subjektive Thatsache (Kants „Faktum") des freien Willens ist, einerlei welche theoretische Bedeutung dieser Thatsache zukommen mag, die einzige feste Grundlage der praktischen Philosophie (189). „Mit derselben Unabwendbarkeit, wie die in der Natur waltenden objektiven Gesetze den Menschengeist beeinflussen, wirkt auf ihn auch dieser fundamentale, auf intimer Idealisierung beruhende Glaube an die Freiheit der Menschen in der Wahl seiner Ziele und Mittel. Dieser Glaube[1]) ist es, der einer jeden Persönlichkeit die Hierarchie der sittlich guten und sittlich schlechten Ziele vor Augen stellt; der Persönlichkeit bleibt nur die Möglichkeit vorbehalten, durch eine kritische Controle zu entscheiden, ob die betreffende Hierarchie nicht zu modifizieren sei, ob nicht etwas Anderes als besser oder schlechter erkannt werden müsse" (188). Das ist ganz der mehrfach von uns begründete Standpunkt der autonomen, kritischen und formalen Ethik[2]).

2. Wir wissen nicht, wie weit die Philosophie Lawrows, insbesondere die ‚Historischen Briefe', deren Wirkung auf die gebildete Jugend Russlands in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen allen Berichten zufolge eine ganz gewaltige gewesen sein muss, heute noch nachwirkt. Jedenfalls zählt die neukantische Richtung innerhalb der sozialistischen Theoretiker gegenwärtig dort zahlreiche Anhänger oder doch Geistesverwandte und wird die einschlagende deutsche Litteratur mit Aufmerksamkeit verfolgt. So ist u. a. den Schriften Woltmanns und neuerdings auch der meinigen die Ehre einer Übersetzung zu Teil geworden, und die Zeitschrift Shisn (das Leben) brachte in ihrem 12. Bande (S. 137 ff.) an der Hand meiner Schrift[3]) ein ausführliches Referat über

[1]) Vergl. darüber den schönen 15. Brief: „Kritik und Glaube (=Überzeugung)".

[2]) Im übrigen verweisen wir auf die Monographie und die Einleitung Rappoports, vor allem aber auf das Werk Lawrows selbst.

[3]) Sie führt dort den Titel „Kant und der — Kollektivismus". Das Wort „Sozialismus" scheint bei der russischen Censur verpönt zu sein. An

die neukantische Bewegung in Deutschland. Es sei uns gestattet, aus demselben einige interessante Stellen allgemeineren Inhalts im Folgenden anzuführen[1]). „Für uns hat Interesse das Aufkommen von Ideen innerhalb der Sozialphilosophie, welche zu einer gründlichen Revision der überlieferten Prinzipien führen und, ausgezeichnet durch einen gesunden idealistischen Charakter, in naher Zukunft heilsame Ergebnisse zu liefern versprechen“. Freilich könne man „a priori voraussehen, dass die fernere Entwicklung der Sozialphilosophie nicht völlig die Hoffnungen der eifrigen Neukantianer erfüllen wird, dass der kritische Idealismus Kants nur cum grano salis, mit vielen Verbesserungen und Vorbehalten, in ihren Bestand eingehen wird“. . . . „Daher zeigen dann auch die weitsichtigeren unter den sozialistischen Neukantianern grosse Vorsicht in ihren Bestrebungen, die derzeitige soziale Wissenschaft mit dem kritischen Idealismus Kants zu vereinigen“ . . . Man „fühle das Bedürfnis einer Synthese, die geeignet wäre, die gesunden Elemente des idealistischen Dualismus und des materialistischen Monismus, der genetischen und der teleologischen Methode harmonisch zu verbinden. Wir persönlich glauben, dass in der Richtung auf eine solche Synthese, welche in sich nicht nur ethische und soziale, sondern auch religiöse Momente umfassen müsste, die heutige neuidealistische Bewegung innerhalb der sozialen und der allgemeinen Philosophie sich entwickeln wird. Wir persönlich glauben, dass als schliessliches Ergebnis der gegenwärtigen Gährung nicht nur unsere gesellschaftlichen Ideale Licht und Inspiration gewinnen werden, sondern dass auch unsere religiös-sittlichen Überzeugungen unser ganzes Leben mit neuem Glanze erleuchten werden“ . . . „Die materiellen Faktoren der gesellschaftlichen Dynamik haben freilich unbestreitbare Bedeutung in dem geschichtlichen Prozess; aber eben dieser selbe geschichtliche Prozess lehrt uns, dass auch die ideologischen Faktoren gewaltige geistige Strömungen hervorgebracht haben . . .“ Im Gegensatz zu früheren mystischen Formen, „lenkt der neue Idealismus nicht ab vom Irdischen, von den elementaren Forderungen der Wirklichkeit

---

anderen Stellen tritt das unverfänglichere „Sozialphilosophie“ dafür ein. Nachschrift. — Herr Dr. Koigen teilt mir mit, dass die Charkower Censurbehörde die Veröffentlichung der ihr vorgelegten Übersetzung „vorläufig“ nicht gestattet habe.

[1]) Die Übersetzung ins Deutsche verdanke ich meinem Freunde O. A. Ellissen in Einbeck.

sondern giebt im Gegenteil diesen Forderungen unüberwindliche Macht", indem er uns auf das hinter dem „bunten Chaos der Wirklichkeit" verborgene „Ewige, Unvergängliche und zugleich Gute" hinlenkt, „um dessen willen es sich verlohnt zu leben, zu kämpfen, Opfer zu bringen, mit einem Wort: zu glauben, zu hoffen und zu lieben".

3. Wir haben diesen etwas unbestimmt-allgemeinen und, namentlich gegen Schluss, mehr von warmer Begeisterung als von strenger Methode getragenen Ausführungen mehr als einer Art Stimmungsbild Raum gewährt. Auf den Weg der Methode führt uns eine längere Abhandlung von Nikolai Berdiajew zurück, die, veranlasst durch Bernsteins Ruf: „Zurück auf Lange!" — „Friedrich Albert Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus" zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht[1]).

Berdiajew bekennt sich als „eifrigen" Anhänger des Marxismus, aber als Anhänger der kritischen Richtung innerhalb desselben. Besonders hält er es „für unumgänglich notwendig, die philosophischen Grundlagen des orthodoxen Marxismus einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, und ist überzeugt, dass diese Prüfung eine Säuberung des Marxismus von der Hegelschen Dialektik und dem philosophischen Materialismus zur Folge haben wird" (S. 133 Anm.). Von der Selbst-Kritik Bernsteins dagegen, die er als solche für verdienstlich hält, fühlt er sich nicht befriedigt. Mit dem Marxismus will er den Zusammenhang der abstraktesten philosophischen Strömungen mit dem sozialen Leben in ‚einem sozialen Monismus' (als ‚idealer Aufgabe') festhalten, aber etwas Anderes ist die historische Erklärung, etwas Anderes die theoretische Kritik. An Langes ‚Geschichte des Materialismus' schätzt er vor allem, dass sie zu kritischer Prüfung anrege und „jenen Dogmatismus erschüttert, an dem leider auch der Marxismus krankt". Dagegen vermisst er an Lange, von dessen Persönlichkeit er (S. 133 f.) eine gute, wenn auch nicht in

---

[1]) Neue Zeit XVIII 2 (1900), No. 32—34, S. 132-140, 164—174, 196—207. Das Doppel-Motto ist aus Kautskys ‚Erfurter Programm' und Vaihingers ‚Hartmann, Dühring und Lange' entnommen. Vaihinger wird sich wundern, sich als „einzigen rechtgläubigen Anhänger Langes" (S. 134 Anm. 1) bezeichnet zu finden. Dieses Prädikat wäre höchstens auf O. A. Ellissen anzuwenden, dessen Lange-Biographie Berdiajew nicht zu kennen scheint.

allen Punkten zutreffende, Charakteristik giebt, die Einheitlichkeit des Denkens. Er entwickelt sodann in lebendiger Darstellung die historische Stellung des Neukantianismus, als einer natürlichen Reaktion gegen den metaphysischen Schaffensrausch des spekulativen Idealismus einer-, den vulgären Materialismus der Büchner, Moleschott u. a. andererseits. Die deutsche Philosophie erinnerte sich wieder des „grössten ihrer Söhne — Immanuel Kant" (136). Seitdem „dringt der Geist des Kantischen Kritizismus immer mehr und mehr in alle Poren des deutschen Denkens" (135)[1].

Wie stellt sich nun unser kritischer Marxist selbst zu der Kantischen Philosophie, die er „vielleicht die tiefsinnigste in der Geschichte des Denkens" nennt, um ihr doch in demselben Atemzuge „Halbheit und Widersprüche" vorzuwerfen? Wir wollen zunächst zu entwickeln versuchen, inwiefern Berdiajew selbst zu den Neukantianern gerechnet werden darf.

Schon in der historischen Skizze hebt B. mit Nachdruck den Zusammenhang der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physiologie der Sinne (Johannes Müller, Helmholtz) mit Kant hervor. Vor allem aber geht durch seinen ganzen Aufsatz das echt kritische Bestreben, den erkenntnistheoretischen (logischen) vom psychologischen Gesichtspunkt zu scheiden, „im Interesse eines konsequenten Aufbaus der philosophischen Weltanschauung". Kants a priori ist ein rein logischer Begriff, der mit der psychologischen oder gar physiologischen Fragestellung nicht das Geringste zu schaffen hat. Der Erfahrung müssen ihre Bedingungen logisch voraufgehen, denn nur diese verleihen ihr Allgemeingiltigkeit; „der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur" (Kant). Es war daher ein methodischer Fehler Langes, das a priori in der „psychologischen Organisation" des Menschen zu suchen, was ihn dann zu einer Verwechselung der logischen mit der chronologischen Folge und zur Begründung der Erkenntnistheorie auf psychologische Prinzipien führen musste[2]. Auf dieser schiefen Ebene gleitet man schliesslich zu dem Evolutionismus

---

[1]) B. bezieht sich von deutschen Philosophen besonders auf Riehl, Avenarius, Windelband, Sigwart und die Schuppesche Schule. Am wenigsten scheint er H. Cohen zu kennen, da er ihn einen „Denker leichteren (!) Schlages" nennt (136): ein Vorwurf, der Cohen gewiss sonst noch nie gemacht worden ist.

[2]) S. 139 f., vgl. S. 164. Hier könnte Conrad Schmidt, der denselben Fehler wie Lange macht (K. 45), von Berdiajew lernen.

Spencers herab, der in seiner Polemik mit Kant thatsächlich gegen Windmühlen kämpft, ein typisches Beispiel jener englischen Empiriker, „bei denen eine traditionelle Verquickung der Erkenntnistheorie mit der Psychologie zu bemerken ist“, und die „durchaus nicht den Gedanken verdauen können, dass der Erkenntnisformen a priori anerkennende Kantische Kritizismus angeborene Ideen leugnet“ (138). Selbstverständlich ist die Erkenntnis eines Wilden himmelweit verschieden von der Erkenntnis eines Philosophen des 19. Jahrhunderts; allein das hat nichts mit dem rein logischen Charakter des Apriorismus zu thun, die Logik „ist ewig und absolut“ (140). Der konsequente Empirismus führt unvermeidlich zum Subjektivismus und Skeptizismus. Nur die Entwicklung der Grundlagen Kantischer Erkenntnistheorie, in denen man fälschlich Metaphysik wittert, führt zur wissenschaftlichen Gesetzmässigkeit, zur objektiven Erkenntnis (164 vgl. 169, Anm. 1).

Wir verbreiten uns nicht des Näheren über Berdiajews Auffassung und Beurteilung der Kantischen Lehre vom Ding an sich (a. a. O. S. 165—173), da dies Problem mit der sozialistischen Bewegung unserer Tage sehr wenig oder nichts zu thun hat. Wir wollen nur darauf hinweisen, dass auch hier Berdiajew dem modernen Neukantianismus z. B. Staudingers[1]) sehr nahe steht, wenn er zu dem Resultate kommt: Die Frage nach dem Ding an sich hat keinen Sinn, und die grösste Aufgabe der kritischen Philosophie ist es, die Unsinnigkeit solcher Fragen nachzuweisen (170). So ist es denn durchaus zu verstehen, wenn er am Schlusse seines zweiten Artikels ausdrücklich seine Hochachtung vor der Methode des philosophischen Kritizismus und vor der Erkenntnistheorie betont, „die berufen ist, die grosse Aufgabe zu erfüllen, das menschliche Denken von bösartigen Auflagerungen zu reinigen und den Boden für eine wissenschaftliche Weltauffassung vorzubereiten“ (173 f.).

Dieses Bekenntnis zur kritischen Methode ist für uns das Wichtigste an Berdiajews Ausführungen. Dass er daneben allerlei Ausstellungen gegen die „historische“ Kantische Philosophie macht, beeinträchtigt diesen Wert nicht. Auch ein Neukantianer wird ihm auf diesem Gebiete manches, wenn auch keineswegs alles, zuzugeben bereit sein. Wenn B. z. B. meint: „Unter der Flagge des Kantianismus können alle Waren — gute und

[1]) Vgl. dessen Abhandlung Kantstudien IV, 167 ff.

schlechte — befördert werden“, denn sie sei eine „Kompromiss-Philosophie“ (136), so ist die Thatsache zuzugeben, dass in der That unter dieser Flagge manche unkritische Ware einhergesegelt ist. Aber es kommt darauf an, was ihren wahren Charakter ausmacht, und das ist sicherlich nicht Kompromisssucht bei demjenigen Manne, der die Consequenz, die ‚Einstimmigkeit mit sich selbst‘ für die wichtigste Eigenschaft eines Philosophen erklärte. (Übrigens macht B. seine Bemerkung auch nur „vom sozialhistorischen Standpunkt“ aus.) Dass Kant selbst der Verquickung des psychologischen mit dem erkenntniskritischen („gnoseologischen“) Gesichtspunkt „Vorschub geleistet“ habe, dass „seine Ansichten über diese Frage widerspruchsvoll“ seien, geht zu weit; erklärt doch B. selbst diese Verquickung für eine „illegale“ Frucht der kritischen Philosophie (137). Dagegen ist Kant allerdings, wie selbst Cohen zugiebt[1]), einerseits nicht immer zu den vollen Consequenzen seiner neuen Methode durchgedrungen, andererseits hat er die alten psychologischen termini ohne Vorsicht und mit einer „bis zu diesem Grade keineswegs zu billigenden“[2]) Freiheit gebraucht. Die schwierige Frage, wie weit Kant zu den Missverständnissen seines „Ding an sich“ selbst Anlass gegeben hat, kann hier nicht erörtert werden. Die Postulate der praktischen Vernunft, die übrigens nicht, wie B. zu glauben scheint (165), mit diesem Probleme zusammenhängen, sind von den Neukantianern längst aufgegeben worden. Kants Bestimmung der Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis halten wir dagegen, im Gegensatz zu Berdiajew, für methodisch sehr wertvoll gegenüber einem metaphysischen Dogmatismus. Denn sie braucht sich durchaus nicht zu dem „feigen“, „kraftlosen“, „reaktionären“ Agnostizismus zu verflüchtigen, den unser Russe als „die Krankheit des modernen Denkens“, als den „wunden Punkt der Philosophie des 19. Jahrhunderts“ bekämpft. Gegenüber den agnostischen Klagen: „Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein“, hat vielmehr gerade Kant auf Beruf und Macht der Wissenschaft hingewiesen: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann

---

[1]) Vgl. z. B. „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl.) S. 267: „Wir müssen unterscheiden, was Kant, von der inneren Logik seiner Methode getrieben, angestrebt hat, von dem Ausdruck, in welchem er die Einheit seines Grundgedankens selbst begriffen und dargestellt hat“.

[2]) Cohen, ebd. 605; vgl. 135.

nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde“[1]). Und sollte der „Glaube an die Kraft der menschlichen Vernunft“, den nach B. erst eine „Philosophie der Zukunft“ dem Menschen „wiedergeben“ wird, nicht in dem Manne in genügendem Masse gelebt haben, der reine Vernunft für „eine so vollkommene Einheit“ erklärte, dass, „wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte . . .“[2]).

Auch auf dem soziologischen Gebiet hält Berdiajew im Gegensatz zu Engels, dessen Kritik des Kantianismus „in philosophischer Hinsicht recht schwach“ sei (173, Anm. 4), und zu Plechanow, der nicht ahne, welche revolutionäre Rolle die von ihm als „Neoscholastik“ bekämpfte Erkenntnistheorie in der Sphäre des Denkens spiele (174, Anm. 1), und unter Hinweis auf Simmel und Stammler, die Anwendung der „gnoseologischen Analyse“ für „im höchsten Grade erspriesslich“ (174).

Damit scheint zunächst seine Ablehnung von Kants Kritik der praktischen Vernunft nicht im Einklang zu stehen. Er sieht ihr „bestimmendes Moment“ anfangs nur in dem Hereinlassen der Postulate durch die bekannte „Hinterthüre“; das Primat der praktischen über die theoretische Vernunft enthalte nur die „grosse psychologische Wahrheit“, dass der Wille das primäre Element des Seelenlebens sei (197): eine Wahrheit, die in Marx-Engels' materialistischer Conception von der Herrschaft des Lebens (?) über die Idee, der Praxis über die Theorie ihre „eigenartige Bestätigung“ finde (?). Auf der anderen Seite erscheinen ihm auch Langes ethische Ansichten nicht bestimmt genug begründet. Wohl will er gleich diesem die „Dogmatik des Egoismus“ bekämpfen, aber mit besseren Waffen als der blossen „Stimmung“, in die sich doch schliesslich (wie er mit Vaihinger und auch unserer Meinung nach mit Recht hervorhebt) Langes ‚Standpunkt des Ideals‘ auflöse. Diese Waffe liege in dem historisch-philosophischen Gedanken der materialistischen Geschichtsauffassung; der ethische Materialismus werde durch den ökonomischen vernichtet (199). Die wissenschaftliche Ethik könne die Moral nur als „Anpassung des Individuellen an das Typische“ auffassen (200). Damit scheint B. ganz

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 336 f. (ed. Vorländer S. 292).
[2]) ebd. 1. Vorr. VII (9).

in die Aufstellung einer rein naturwissenschaftlichen, bloss kausal erklärenden „Ethik" einzumünden.

Allein ein unmittelbar vorhergehender Satz beweist, dass das nicht seine Meinung ist. Jene Anpassung ist ihm vielmehr identisch mit der Anpassung des Persönlichen an die Forderungen des Allgemeinen. Das Allgemeine der Forderung aber begründet die Idee. Ist die Idee auch, kausal genommen, ein natürliches Produkt der Entwicklung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, so durchdringt sie doch den Menschen gänzlich, sie ist stärker als er und beherrscht ihn (201). Schon vorher hatte er gelegentlich (197, Anm. 2) anerkannt, dass auch die sittliche Erfahrung ihres Apriori bedarf, und auf Woltmanns Versöhnung des kritischen mit dem genetischen Standpunkte verwiesen. Jetzt heisst es ausdrücklich: „Wir erkennen den Apriorismus des Sittengesetzes, der dasselbe für alle bindend und ethisch allgemein giltig macht, an; es wurzelt im allgemeinen transscendentalen Bewusstsein". Damit ist, wie auch wir mehrfach ausgeführt haben, die Thatsache wohl vereinbar, dass „der Inhalt der Moral . . . durch das soziale Dasein des Menschen bedingt und beständigen Veränderungen unterworfen" ist. Was dann von Berdiajew als (kritischem) Marxisten weiter dahin ausgeführt wird, dass die Moral ethisch über den Klassen stehe, wenn sie auch psychologisch sich immer als Klassenmoral, gegenwärtig als die der in welthistorischem Sinne „progressiven" (cf. Lawrow) Arbeiterklasse, erweise: ebenso, wie die Wahrheit logisch über den Klassen stehe, psychologisch aber als einer Klasse zugänglich und der anderen unzugänglich sich herausstelle (201, vgl. 203 f.).

B. fühlt nun aber wohl, dass durch diesen Gedanken noch keine innere Verbindung zwischen dem Marxismus und dem philosophischen Kritizismus, dem auch er huldigen will, hergestellt ist. Er macht sich daher selbst den Einwand: Wie soll der „Hauptsatz" der materialistischen Geschichtsauffassung, dass die Formen des Bewusstseins von den Formen des Seins bestimmt werden, mit „dem Satze unserer Erkenntnistheorie in Einklang gebracht werden, nach welchem alles Sein, alle Realität vom Bewusstsein abhängt, nach welchem die in der Erfahrung erkennbare Welt ohne Erkenntnisformen a priori undenkbar ist?" (202). Er hilft sich aus diesem Dilemma mit der etwas verzwickten Unterscheidung eines individuellen, psychologischen (Quelle des Subjektivismus) und

eines allgemeinen, logischen Bewusstseins (Quelle des Objektivismus) heraus. Der historische Materialismus erkläre nur das erstere, während das zweite oder transscendentale Bewusstsein aus dem Sein nicht abgeleitet werden kann. Die „materialistische Soziologie" bedarf vielmehr gerade dieses letztern als Fundamentes, denn der blosse Empirismus und Materialismus vermag ihm keine Allgemeingiltigkeit, folglich auch keinen Objektivismus zu verleihen. Sie ist zwar „berufen, das gesellschaftliche Sein des Menschen, die ganze Ideologie inbegriffen, nicht aber, was ausserhalb (?) des Seins (?) liegt, zu erklären", aber es muss „ein- und für allemal anerkannt werden", dass sie „den formal apriorischen Charakter des allgemeinen Bewusstseins, dieser Quelle alles objektiv Wahren, weder angreifen kann noch in ihrem eigenen Interesse angreifen darf" (203). „Nur der philosophische Kritizismus kann sowohl dem Subjektiven wie dem Objektiven unserer Weltanschauung den richtigen Platz anweisen", dem ersteren in der Psychologie, dem letztern in der Erkenntnistheorie oder Logik, und „der wissenschaftliche, logische Objektivismus kann prinzipiell nur auf dem Boden der jeden Subjektivismus ausser (?) dem psychologischen, ausschliessenden kritischen Philosophie begründet worden" (ebd.).

So hat Berdiajew im Grunde das Entscheidende der kritischen Methode erfasst, wenn auch der Ausdruck öfters metaphysisch verhüllt erscheint und der eigentliche Zusammenhang zwischen Marxismus und Kritizismus nicht mit der wünschenswerten Klarheit herausgearbeitet ist. Leider wird dieser Eindruck durch den Schluss des Aufsatzes abgeschwächt, in dem sich der Verfasser von seinem metaphysischen Drang weiter fortreissen lässt, als man nach allem Vorangegangenen erwarten sollte. „Mit der Erkenntnistheorie allein kommt man nicht weit", die „urewige" Aufgabe der Philosophie bleibt — Aufbau einer Weltanschauung. Wir verstehen und billigen diesen Drang nach einer harmonischen „einheitlichen, monistischen" Weltanschauung, noch „Harmonisation" des Lebens und des Denkens (205) an sich vollkommen, aber wir möchten Philosophie und Poesie auseinander gehalten wissen. Wenn Berdiajew verlangt, dass die Philosophie als „System einer Weltanschauung" zwar nicht antiwissenschaftlich, aber „unbedingt überwissenschaftlich" sein soll oder, wie er prophezeit, sein wird, wenn der Denker in der Philosophie nur „jene allgemeine Stimmung ausdrückt, welche der Welt- und Gesellschaftsprozess in seiner Seele hervorruft", wenn er ausdrücklich „für die philo-

sophische Dichtung plädiert", so ist er auf dem früher von ihm selbst bekämpften Standpunkt Langes angekommen, nur, dass er — unkritischer als dieser — von einem „ontologischen" Monismus als einer Philosophie der Zukunft schwärmt.

Berdiajew hat mittlerweile seine Gedanken auch in einer grösseren selbständigen Schrift ausgeführt, über die ich, da sie bisher nur in russischer Sprache erschienen ist, nicht selbst berichten kann; nach dem, was ich einem ausführlichen handschriftlichen Referate des Herrn Dr. D. Koigen (Bern), welches der Verfasser mir freundlicher Weise zur Einsichtnahme überliess, entnehmen konnte, enthält sie indes keinen wesentlich neuen Grundgedanken [1]). Koigen bestätigt zugleich, dass die Kantische Philosophie in ihrer „neukantischen" Gestalt in Russland, und zwar in erster Linie durch ihre Verbindung mit dem sozialistischen Gedanken, populär zu werden beginne. Sie mache unter den philosophischen Köpfen Russlands immer mehr Eroberungen: so an dem früher streng marxistischen Berdiajew, so an einem der angesehensten und scharfsinnigsten russischen Sozialtheoretiker, der ebenfalls aus dem orthodoxen Marxismus hervorgegangen ist (demselben, der die ausführliche Einleitung zu Berdiajews Buch geschrieben hat): Peter von Struve. Mit diesem haben wir uns zum Schluss noch zu beschäftigen.

3. Schon in dem zweiten Aufsatz Rappoports (oben S. 49) war auf die „Bekehrung" dieses „früheren Hauptes der marxistischen Schule in Russland" hingewiesen und als Zeugnis dafür auf einen Artikel desselben in dem Petersburger ‚Courrier du Nord' hingewiesen worden. Wir citieren dessen wichtigsten Sätze in deutscher Übersetzung: „. . Das moralische Problem, welches zum Gegenstand hat, was sein soll, ist nicht identisch mit dem genetischen Problem, welches erklärt, was ist . . Daraus, dass etwas existiert oder notwendig eintreten muss, folgt keineswegs, dass es von meinem moralischen Bewusstsein notwendig gefordert, dass es moralisch notwendig ist. Mit einem Worte: die historische Notwendigkeit involviert kein moralisches Sollen. . . Es ist von Wichtigkeit, dass wir sorgfältig in uns die lebendige Quelle des sittlichen Idealismus, das sittliche und soziale Ideal der auto-

[1]) Der Titel des Buches lautet in deutscher Übersetzung: Subjektivismus und Individualismus in der sozialen Philosophie. Eine kritische Studie über Michailowski: Nebst Vorwort von Peter v. Struve. Petersburg 1901. LXXXIV u. IV u. 267 S.

nomen Persönlichkeit nähren. Alle sozialen Phänomene, ich wiederhole es, sind zugleich sittliche Probleme der menschlichen Persönlichkeit, und die wissenschaftliche (genetische) Lösung der sozialen Probleme verhält sich zu ihrer moralischen Wertung, wie ein Mittel sich zum Zweck verhält. Nun ist es aber unbestreitbar, dass der Zweck den Vorrang hat vor dem Mittel (prime le moyen)". Das sind in der That dieselben Gedankengänge, die auch wir vertreten. Ein genaueres Urteil über Struves wissenschaftlichen Standpunkt erlauben mehrere Artikel desselben in Brauns „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik" (14. Bd.).

Bereits in seiner Rezension der soziologischen Schrift von Kistiakowski, über die Medicus in „Kantstudien" V, 252—255 ausführlich berichtet hat (a. a. O. S. 222 ff.), hatte Str. sich mit grosser Schärfe über die „mangelnde erkenntnistheoretische Bildung" der Marxisten ausgesprochen. An philosophischem Dilettantismus stehe die Litteratur des historischen Materialismus geradezu einzig da [1]. Die z. B. in Bernsteins Schrift hervortretende philosophische Unklarheit beweise, wie Recht Conrad Schmidt gehabt habe, den Marxisten das Studium Kants zu empfehlen. Mässiges Kantstudium hätte Bernstein (dessen Schrift er in sozialpolitischer Beziehung für eine „That" erklärt) davor bewahren müssen, von „Graden" der Notwendigkeit zu reden. Ohne methodologische, genauer erkenntnistheoretische Selbstbesinnung sei die „wichtigste Aufgabe der modernen Nationalökonomie": den „Marxismus" kritisch zu revidieren und weiterzubilden, schlechthin unlösbar.

Seine eigene Ansicht über „die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung" führt Struve sodann im Zusammenhange in einem längern, höchst beachtenswerten Aufsatz desselben Bandes (S. 658—704) aus. Wir versuchen im Folgenden die auf unser Thema bezüglichen Gedanken herauszuheben.

Wir stehen nach Struve nicht, wie manche glauben, am Ende, sondern erst am Anfange des Marxismus. Das Marxsche System muss kritisiert, „um seine ästhetische Integrität gebracht" werden, damit es eine um so reichere wissenschaftliche Fruchtbarkeit entfalten, damit sich sein logisch-begriffliches Gerüst zwanglos in das Ganze unserer (wissenschaftlichen) Erfahrung einfügen kann.

[1] Vgl. das übereinstimmende Urteil V. Adlers (auf S. 84 dieser Abhandlung).

Marx und Engels aber lagen „in ihrer doppelten Eigenschaft als Hegelianer und Materialisten“ erkenntnistheoretische Erwägungen ganz ferne. — In der Marxschen Theorie dreht sich alles um das Verhältnis von Wirtschaft und Recht; jenes wird als die Ursache, dieses als Wirkung aufgefasst. Dem gegenüber giebt Struve Stammler zu, dass vielmehr das Recht die „bedingende Form“ dés „geregelten Stoffes“ der Wirtschaft sei. Das passe jedoch nicht auf das Verhältnis zwischen den einzelnen wirtschaftlichen und einzelnen rechtlichen Momenten, wie in einer längeren Vergleichung (S. 670—673) der Marxschen und der Stammlerschen Theorie des Näheren ausgeführt wird. Genetisch komme jedenfalls den wirtschaftlichen Phänomenen das Primat vor den sie regelnden Rechtsnormen zu (was mir Stammlers Ausführungen nicht zu treffen scheint); „theoretische“ Erkenntnis aber ist identisch mit „kausalgenetischer Erklärung“. Im Zusammenhange hiermit wendet sich Struve sodann der Kritik des Begriffes der „sozialen Revolution“ zu. Derselbe sei als theoretischer Begriff wert- und zwecklos, ja irreführend, denn eine Umwälzung der sozialen Ordnung sei für das moderne Denken nur als ein langwieriger kontinuierlicher Prozess von sozialen Umgestaltungen vorstellbar (673). Je revolutionärer die soziale Umgestaltung ist, desto weniger kann sie ‚revolutionär‘ (im politischen Sinn des Wortes sein). Die sogenannte Zusammenbruchstheorie steht im schroffsten Widerspruch zu der materialistischen Geschichtsauffassung. „Die neueste marxistische Orthodoxie giebt die letztere einfach zu Gunsten der ersteren preis“ (677).

Im Verfolg dieser Ausführungen macht der Verfasser eine interessante und wie wir meinen, durchaus zutreffende Spezialanwendung von einem Kantischen Satze. Bekanntlich lässt die Marx-Hegelsche Dialektik die quantitative Veränderung schliesslich in eine neue Qualität umschlagen. Was heisst aber Qualitätsveränderung desselben „Dinges“, beispielsweise der Gesellschaft? Die Antwort auf diese Frage findet Struve in Kants ‚Gesetz der Continuität aller Veränderung‘[1]. Die erkenntnistheoretische Deutung des Evolutionismus lautet: Die Stetigkeit jeder, auch der durchgreifendsten, Veränderung ist ein notwendiges erkenntnistheoretisches und psychologisches Postu-

---

[1] Kr. d. r. V. 2. Aufl., S. 254 f.; vgl. den Artikel ‚Continuität‘ in dem Sachregister meiner Ausgabe.

lat ihrer Begreiflichkeit. Das Evolutionsprinzip ist, wie das Kausalgesetz, eine allgemeingiltige (über den Inhalt nichts aussagende!) Form, unter welcher wir die Veränderung der Dinge uns vorstellen müssen, um sie zu begreifen. Das alte: natura non facit saltus, lässt sich für diesen Fall abändern in ein: intellectus non patitur saltus (682). Gilt dies bei Struve auch nur als eine „Versinnbildlichung", so ist es doch (möchten wir hinzusetzen) ein unumgängliches Requisit der Wissenschaft, analog dem Causalitätsprinzip.

Der Gedanke der sozialen Revolution gehört sonach in dasselbe Gebiet, in das Kant die Willensfreiheit im Sinne ursachelosen Thuns, die Substantialität der Seele u. a. verwiesen hat, es sind praktisch höchst wichtige, theoretisch aber ungiltige Begriffe (683). Vielmehr ist der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, wenn er als notwendig erwiesen werden soll, als „stetige und kausal begründete Veränderung der Gesellschaft" nachzuweisen, dagegen nicht (mit der „neueren orthodoxen marxistischen Dialektik") beide in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu einander zu stellen. Eine „theoretische" d. h. entwicklungsgeschichtliche Betrachtung hat nicht das Trennende, sondern das in durchgängiger Kausalität und stetigen Übergängen Verbindende auszufinden. Es ist derselbe Gedankengang, mit dem wir aus Natorps ‚Sozialpädagogik' (bes. S. 168 f.) vertraut sind, die v. Struve (sie ist nur kurze Zeit vor seinem Aufsatz erschienen) noch nicht gekannt zu haben scheint. Der wunde Punkt des Marxismus ist auch für ihn seine „angeblich unüberwindliche" Dialektik, die, von der Hegelschen Identifizierung des Denkens und Seins ausgehend, die Logik zur Ontologie macht. Das von den „Dialektikern" als „starr" bekämpfte Denken, nämlich die Festigkeit (Constanz) der Begriffe, ist gerade notwendig, um den „Fluss" der Dinge zu begreifen (687 f.); gerade der dialektische Marxismus arbeitet übrigens zum guten Teil mit einem peinlichen, ja in seiner Starrheit „geradezu religiösen" Begriffsabsolutismus.

Struve protestiert dann ganz in unserem Sinne gegen die Vermengung der geschichtlichen, d. h. kausal-genetischen Betrachtung mit praktisch-politischen Postulaten, die dem sozialen Ideal entsprungen sind. „Eine regulative sozialpolitische Idee, ein soziales Ideal, welches starr ist und sein soll" (d. h., doch nur in dem Sinne des Richtung gebenden Endziels! Bem. d. Vf.), „ist für das Erfassen des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses

gar nicht verwendbar“ (genauer: toto genere non ihm verschieden). Beide „Standpunkte“ arbeiten mit ganz verschiedenen Begriffen und wenden ganz verschiedene Mass„stäbe“ an. Psychologisch können sie sich gegenseitig aushelfen, logisch müssen sie immer grundsätzlich autonom bleiben (689). Darum kann auch „der Sozialismus, seiner Natur nach, als soziales Ideal, in der Wissenschaft nie aufgehen und sich der Wissenschaft nie unterordnen“, in diesem Sinne enthält die Wortverbindung, wissenschaftlicher Sozialismus eine grosse Utopie (690). (Struve nimmt „Wissenschaft“ hier immer im theoretischen Sinne; in dieser kann der Sozialismus allerdings „nie aufgehen“, wenn er sich auch mit ihr verbinden, an sie anknüpfen, sie sich zu Nutze machen kann, aber er strebt „seiner Natur nach“ über sie hinaus. Anders, wenn man, wie wir, auch die Ethik als zu begründende Wissenschaft auffasst)[1]). — Vom praktisch-politischen (wir würden sagen: ethischen) Standpunkt aber kehrt sich das historische Verhältnis zwischen der Bewegung (dem historischen Prius) und dem Endziel notwendig um. Jetzt muss das Endziel die Bewegung notwendig beherrschen (698). Das ‚moralisch-politische‘ Ideal ist jedem Sozialisten die „regulative Idee“, an welcher die einzelnen Thatsachen und Handlungen ethisch-politisch gemessen und bewertet werden; es soll der Wissenschaft zwar nicht widersprechen, sonst aber autonom sein. Und in diesem Sinne hat auch der „entwicklungsgeschichtliche Utopismus“ gearbeitet, ist er sozialpsychologisch zu verstehen.

Eine wissenschaftlich fruchtbare Kritik desselben aber muss erkenntnistheoretisch anheben. Das unter dem Einflusse von Denkern wie Hegel, Feuerbach, Saint-Simon, Fourier, Proudhon aufgebaute „grossartige philosophische System“ des Marxismus muss auf seine philosophischen Fundamente hin geprüft d. h. erkenntniskritisch und logisch zergliedert werden (701). Ohne Anerkennung der „Starrheit“ der Begriffe, welche keine „Abbilder“ transscendenter Dinge sind, kann die Wissenschaft nicht einen Tag existieren (702). Darum reinliche Scheidung zwischen Utopie und Wissenschaft! Die letztere darf nicht den Zwecken des Sozialismus untergeordnet werden, sondern hat lediglich nach wissenschaftlichen Prinzipien und Kriterien zu verfahren. Andererseits hängt die Würde und der Wert des Sozialismus nicht von

[1]) Vgl. über diese Frage weiter unten Teil D.

der „nach vielen Richtungen noch zweifelhaften oder ausstehenden“ wissenschaftlichen Begründung ab (703). „Dass Marx und Engels Utopisten und Revolutionäre waren, macht ihre menschliche und zum guten Teil auch ihre geschichtliche Grösse aus. Pour faire de grandes choses, il faut être passionné (St. Simon). Aber, insofern sie sich die titanische Aufgabe stellten, das zu vollständiger Deckung und Einheit zu bringen, was immer und immer eine Einheit zu werden strebt und dazu nie gelangen kann: das Sein und das Seinsollen, scheiterten sie und mussten sie scheitern als Männer der Wissenschaft“ (704).

Die ganze, höchst lesenswerte Abhandlung, der eine weitere Verbreitung zu wünschen wäre, ist in der That eine selten klare und überzeugende Auseinandersetzung des kritischen Standpunktes im Sinne der Kantischen Methode und zugleich ein Beweis davon, dass eine Verbindung desselben mit wesentlichen Teilen des marxistischen Systems möglich ist. Denn v. Struve bekennt sich, wie er zum Schluss nochmals mit Nachdruck betont, durchaus zu der „realistischen Grundansicht von Marx selbst“, mit seiner „materialistischen, richtiger ökonomischen Geschichtsauffassung“.

Freilich ist ihm der Marxismus — so betont er in einer Rezension der Kautskyschen Schrift gegen Bernstein [1]), wie der Darwinismus, keine „Methode“, sondern „eine inhaltlich bestimmte Lehre, ein Standpunkt, meinetwegen ein heuristisches Prinzip“, (mir scheint das von „Methode“ nicht allzuweit entfernt zu sein!), höchstens eine Methode ontologischer Logik, unter der metaphysischen Voraussetzung der Identität des Denkens und des Seins, ohne dieselbe nur ein Ausdruck des Evolutionsprinzips. Marx habe zwei a priori (die haben ja eben, im Sinne des Kritizismus, methodische Bedeutung!) gehabt: ein theoretisches — die materialistische Geschichtsauffassung, und ein praktisches — den Sozialismus. Von dem letzteren sei er in der That „als von einer fertigen These“ — ähnlich hat sich auch Woltmann ausgedrückt — ausgegangen, und das mache das „Kapital“, wie Bernstein richtig darlege, zu einem „Tendenzwerke“: freilich „zu Marx' Zeit konnte nur ein sozialistischer Kritiker die grossartige geschichtliche Bedeutung des Kapitalismus würdigen und gleichzeitig dessen geschichtliche Relativität klar erfassen“ (725). Auch in der Marxschen Werttheorie zeige sich eine Vermengung der Gesichtspunkte,

---

[1]) Brauns Archiv a. a. O. S. 723—739.

des soziologischen und des ökonomischen, wozu dann noch die mechanisch-naturalistische Auffassung des Wertbegriffes als einer Substanz neben der sozialpsychologischen als „gesellschaftlichen Verhältnisses“ komme. Erkenntnistheoretische Kritik besteht aber in Blosslegung der verschiedenen Denkmotive und Denkrichtungen, und sodann Zuweisung ihrer Geltungsgebiete (730).

In eine neue Phase ist die neukantische Bewegung im Sozialismus schliesslich getreten durch das neue Auftreten Bernsteins.

D. „Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?“

1. Während vorstehende Ausführungen schon grösstenteils niedergeschrieben waren, hielt Eduard Bernstein im Sozialwissenschaftlichen Studentenverein zu Berlin einen Vortrag unter obigem Titel, der dann einige Wochen später, um verschiedene Nachträge vermehrt, im Druck erschien [1]) und eine Reihe Erwiderungen, von Kurt Eisner [2]), K. Kautsky [3]), Wolfgang Heine [4]) und Ch. Rappoport [5]) hervorgerufen hat.

Die politische Ausbeutung dieses Vortrags, die bekanntlich zu einer neuen Bernstein-Debatte auf dem Lübecker Parteitag geführt hat, geht uns natürlich hier nichts an, ebensowenig seine nationalökonomischen Partien, sondern nur die mit unserem Thema zusammenhängenden Sätze.

Mit seiner neuen Schrift hat sich Bernstein, der in den letzten zwei Jahren in philosophicis Schweigen beobachtet hatte, wiederum auf den Boden philosophischer Erörterungen begeben, und zwar wiederum unter Berufung auf — Kant. Kantisch ist zunächst die Formulierung des Themas. Jeder unserer Leser wird sich sofort an die berühmte Fragestellung der Prolegomenen erinnern: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?, auf die sich denn unser Autor auch ausdrücklich bezieht (S. 18). Allein Bernstein bezweckt mehr als eine bloss äusserliche Anlehnung. Er will seine Frage „in demselben kritischen Geiste wie Kant stellen“, „in demselben Geiste, der gegen den alles theore-

---

[1]) Verlag der Socialistischen Monatshefte. 1901. 50 S.

[2]) „Vorwärts“ vom 15. und 18. Juni 1901 unter „Litterarisches“. (Unter der Chiffre Ke.)

[3]) Neue Zeit XIX 2, 355—364 (No. 38).

[4]) Socialist. Monatshefte, September 1900. S. 661—669.

[5]) La revue socialiste, S. 195—212: Y a-t-il un Socialisme scientifique?

tische Denken untergrabenden Skeptizismus ebenso entschieden gerichtet ist, wie gegen den allezeit fertigen Dogmatismus" (18f.). Er weist auf Kants Tendenz hin, „zur Selbstbesinnung über die möglichen Aufgaben der Philosophie, zur Erkenntnis der Grenzen vernünftigen Philosophierens zu ermahnen und anzuleiten", dass nach ihm Wissenschaft erzeugt werde als Erkenntniskritik. Ja, er geht schliesslich so weit, dass er statt der Bezeichnung „wissenschaftlicher Sozialismus" den neuen Namen „kritischer Sozialismus" vorschlägt, — und zwar ausdrücklich „Kritik im Sinne von Kants wissenschaftlichem Kritizismus verstanden" (36).

Wir wüssten kaum, wie Bernstein sich freundschaftlicher und entgegenkommender gegen Kant und den wissenschaftlichen Kritizismus ausdrücken könnte. Sehen wir zu, welchen Gebrauch er von diesem „Kantianismus" macht, wie weit die Übereinstimmung mit Kant, d. h. hier dem Neukantianismus auch der Sache nach besteht. Dass es damit sozusagen seinen Haken hat, sahen wir alsbald an folgendem Anmerkungssatze zu S. 18: „So sehr nun Kant durch die moderne Evolutionslehre in den Einzelheiten seiner Vernunftkritik korrigiert worden ist, bleibt seine prinzipielle Auseinandersetzung über ihre (?) Grundsätze und Bedeutung doch unerschüttert bestehen". Bernstein will hier offenbar dem Kritizismus entgegenkommen, ihm seine Anerkennung aussprechen, aber er thut dies unter völliger Verkennung der kritischen Methode. Denn was hat die Kritik der reinen Vernunft mit alter oder moderner Evolutionslehre, der kritische mit dem genetischen Standpunkt zu schaffen? An sich gar nichts. Also kann auch die eine nicht durch den anderen, weder im Ganzen noch in Einzelheiten, „korrigiert" werden. Indessen wir haben es mit dem Problem des wissenschaftlichen Sozialismus und seiner Beziehung zu der Kantischen Methode zu thun.

2. Die Beantwortung der Frage: Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich? hängt natürlich in erster Linie davon ab, was man unter Wissenschaft versteht. Anstatt sich über diesen Punkt sofort und bestimmt zu erklären, lässt sich Bernstein erst ziemlich spät, an verschiedenen Stellen und, wie uns scheint, nicht ganz unzweideutig darüber aus. Er sagt: „Wissenschaft ist, wenn wir den Begriff streng fassen, lediglich das systematisch geordnete Wissen". „Wissen" aber „heisst Erkenntnis der wahren Beschaffenheit und Beziehungen der Dinge" (32). „Der Grund-

stein jeder echten Wissenschaft ist die Erfahrung, sie baut sich auf gesammeltes Wissen auf“ (35), sie ist an „schon Festgestelltes“ gebunden, ist „Erkenntnis des Thatsächlichen“ (37). Von einer letzten, hiervon abweichenden Erklärung wird noch unten zu sprechen sein. Die gegebenen Begriffsbestimmungen fordern jedenfalls zu Einwänden heraus. Der erste Satz ist unklar, weil der Begriff des „Systematischen“ nicht näher bestimmt wird. (Eine systematische Ordnung ist z. B. auch das Linnésche Pflanzensystem, dem hiernach ein höherer Wissenschaftswert zukäme als dem ganzen Darwinismus.) Der zweite „vom Wissen“, ist nichtssagend, denn er schiebt das Problem nur weiter zurück. Was heisst „wahre“ Beschaffenheit der Dinge? Der dritte und vierte scheinen mindestens die Wissenschaft zur blossen einseitigen Empirie zu machen.

Es sind denn auch auf Bernstein wegen seiner Definition der Wissenschaft alsbald von allen Seiten die Angriffe herniedergeprasselt. So bereits an dem Vortragsabend von Adolf Wagner, so auch von seinen sozialistischen Kritikern. Kautsky hat ihm (a. a. O. S. 356) entgegengehalten, dass sein Wissensbegriff die „Dinge an sich“ zu erkennen vorgebe, dass seine Definition der Wissenschaft an die Auffassung der Chinesen erinnere, die in der Wissenschaft auch nur die systematische Zusammenfassung aller bekannten, bereits feststehenden Thatsachen sähe. Kautsky weist dem gegenüber auf die Notwendigkeit der Hypothese, dieses „höchststehenden Produktes der Wissenschaft“, auf das methodische Forschen als Grundlage aller Wissenschaft hin. Das alles wird nun Bernstein kaum leugnen wollen; auf die Notwendigkeit der Hypothese für die Fortentwicklung selbst „der strengsten der exakten Wissenschaften“ hat vielmehr auch er an anderer Stelle (22) hingewiesen; auch er hat ausgeführt, dass die Wissenschaften „nie abgeschlossen“ sind, und dass ihre Aufgabe darin besteht, „das gesetzmässig Notwendige zu ermitteln“ (33). Aber diese wichtige Einsicht hat er eben seiner Begriffsbestimmung der Wissenschaft nicht zu Gute kommen lassen. So hat ihm denn auch Heine vorgeworfen, er enge den Begriff der Wissenschaft willkürlich ein. Wissenschaft müsse vielmehr „jede Forschung genannt werden, die ehrliches Streben nach der Wahrheit verbindet mit dem in den gegebenen Schranken der Individualität und Umwelt möglichen Masse von Vorurteilslosigkeit und mit der gewissenhaften Benutzung des vorhandenen Materials an That-

sachen und wissenschaftlichen Methoden“ (a. a. O. S. 664): übrigens mehr eine Definition der Wissenschaftlichkeit eines Forschers als der Wissenschaft selbst! Ganz im Sinne des Neukantianismus endlich hat Ke. erwidert: „Wissenschaft ist kein mehr oder minder geordneter Schutthaufen mehr oder minder zuverlässiger sogenannter Thatsachen. Wissenschaft ist vielmehr die Produktion allgemeiner Gesetzmässigkeit in Natur und Gesellschaft, in einheitlichem System gegliedert, methodisch erzeugt“. „Empirie und systematische Einheit müssen einander ergänzen und durchdringen“. „Alle Wissenschaft beruht auf Hypothesen, das heisst auf Grundlagen, Grundannahmen des Denkens, die sich dann in aller Erfahrung zu bewähren und zu beweisen haben. Das ist der Königsweg der Wissenschaft. Kant nennt ihn die transscendentale Methode“ [1]).

Bernstein hat in seinen Repliken gegen Ke.[2]) und gegen Rappoport und Heine[3]) nichts Durchschlagendes gegen diese Einwände vorzubringen vermocht. Er gesteht nur „Mängel im Aufbau“ seines Vortrags zu und verweist mit Emphase auf einen Satz, der sich in dem vorletzten Abschnitt seiner Schrift (S. 37) findet: „Dagegen behält der Name wissenschaftlicher Sozialismus dann für mich seine volle Berechtigung, wenn der Begriff wissenschaftlich in ihm eben im kritischen Sinne, als Postulat und Programm, aufgefasst wird — als eine Forderung, die der Sozialismus an sich selbst stellt, und die besagt, dass für sein Wollen die wissenschaftliche Methode und Erkenntnis Richtung gebende Kraft haben“. Das hört sich allerdings ganz anders an. Nur giebt der übrige Inhalt der Schrift diesem an sich richtigen Satze keine nähere Deutung, sodass er vereinzelt steht, und Bernsteins Meinung auf keinen Fall mit zwingender Deutlichkeit zum Ausdruck kommt. Hätte er sich doch auch hier an Kant selbst angeschlossen! Nach Kant ist die systematische Einheit „dasjenige, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft macht“, Wissenschaft ist „die philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhange“, System aber bedeutet:

---

[1]) Die Sperrungen rühren von mir her.

[2]) „Idealismus, Kampftheorie und Wissenschaft“. Soc. Monatsh. August 1901, S. 597—608, vgl. auch den „Vorwärts“ vom 18. Juni d. J.

[3]) „Der Kernpunkt des Streites“. Soc. Monatsh. Oktober 1901, S. 777—785.

Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee, gegliedert, nach notwendigen Gesetzen zusammenhängend[1]).

Indessen, nehmen wir zu Bernsteins Gunsten an, er sei im Wesentlichen mit uns einig, und der Streit um den richtigen Begriff der Wissenschaft sei wirklich, wie Adolf Wagner gemeint hat, nur ein „Wortstreit", so erhebt sich nun die weitere Frage, die das eigentliche Beweisthema bildet:

3. Ist ein wissenschaftlicher Sozialismus möglich und wie?" (Bernstein S. 19.) Auf seine kürzeste Form gebracht, lautet Bernsteins Gedankengang etwa folgendermassen: Der Sozialismus kann als Lehre oder Bewegung aufgefasst werden. In beiden Fällen ist er mit einem idealistischen Element versetzt, geht er auf etwas, was sein soll (19). Im ersteren beruft er sich auf die Erkenntnis, im zweiten wird er von (teils materiellen, teils idealistisch-moralischen) Interessen geleitet (20). Der heutige „wissenschaftliche" Sozialismus ist nun, sowohl als Doktrin wie als Kampfbewegung, aufs stärkste von diesen Interessen beeinflusst. Da aber reine Wissenschaft vorurteils- und tendenzlos sein muss, so kann der Sozialismus keine Wissenschaft sein, wenn er auch bei der Wahl seiner Mittel und Methoden sich auf sie stützt, seine jeweiligen Zwecke auf Grund ihrer bemisst (30), aus ihrem Arsenal in immer stärkerem Masse seine Begründung schöpft (35).

Zu allererst muss unseres Erachtens der Sozialismus als Bewegung von der Betrachtung gänzlich ausgeschieden werden. Er kann höchstens Gegenstand der Theorie, niemals aber diese selber sein, was Bernstein freilich auch (20) sagt, ohne doch die eben genannte Consequenz zu ziehen[2]), d. h. den Sozialismus als Bewegung auszuscheiden. Wie steht es aber nun mit der Wissenschaftlichkeit der sozialistischen, speziell der marxistischen Theorie?

Dass in der wissenschaftlichen Erforschung und Erklärung des Seienden keine andere Tendenz als diejenige objektiver Erforschung der Wahrheit obwalten darf, ist selbstverständlich. Wer reine, voraussetzungslose Wissenschaft treiben will, der muss „vorher den Parteimantel ausziehen", wie ein sozialistischer Gelehrter (Eduard David) zu Lübeck erklärt hat. Allein bereits

---

[1]) Vgl. das Sach-Register in meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Hendel) unter: Wissenschaft, System, systematisch.

[2]) Vgl. auch Rappoport a. a. O. S. 201 f.

in der verknüpfenden Darstellung, sicher aber in der Beurteilung schon der Naturphänomene, und wie viel mehr der sozialen Erscheinungen wird sich stets der subjektive Standpunkt des betreffenden Forschers bis zu einem gewissen Grade geltend machen. Ist z. B. ein bedeutendes Geschichtswerk ohne eine starke Individualität, ohne einen bestimmten (auch politischen) Standpunkt seines Verfassers denkbar? Und ebenso ist es in der Nationalökonomie und Sozialwissenschaft. „Ein Gelehrter ist keine Rechenmaschine", bemerkt W. Heine (a. a. O. 663) richtig, er wird durch seine idealen Wünsche und Ziele beeinflusst. „Richtig ist nur, dass darin nur eine Fehlerquelle liegen kann, und dass es von der geistigen Kraft und der Ehrlichkeit eines Forschers abhängen wird, ob er sich den Ergebnissen wissenschaftlicher Beobachtung und Folgerung unterwirft, auch wo sie seinen idealistischen Wünschen nicht Recht geben, oder ob er bewusst oder infolge von Selbsttäuschung den Thatsachen Gewalt anthut".

Dass dies letztere aber dem Marxismus in höherem Grade nachgewiesen worden wäre als einer anderen soziologischen Richtung, ist uns nicht bekannt. Und, sollte es selbst der Fall sein, sollten einzelne seiner Theoreme, sollten insbesondere seine politischen Schlussfolgerungen als parteiisch oder tendenziös nachgewiesen worden sein oder nachgewiesen werden, so wäre damit immer noch nicht die Unwissenschaftlichkeit seines Ausgangspunktes und methodischen Grundprinzips bewiesen. Es müsste das nur „eine Mahnung zu nüchterner Kritik auch angeblicher Errungenschaften der sozialistischen Wissenschaft gegenüber sein," eine „Forderung nach mehr Wissenschaft im Sozialismus" bewirken (Heine a. a. O.). Die Schwierigkeiten auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, und zwar insbesondere wieder auf dem verhältnismässig neuen Boden der Soziologie, sind eben um so grösser, als die gesellschaftlichen Phänomene weit complizierter sind, als die der äusseren Natur [1]), weil hier in viel höherem Grade Hypothesen nötig sind u. s. w. Schon die Positivisten haben bekanntlich eine Hierarchie der Wissenschaften, nach dem Grade ihrer Gewissheit, aufgestellt. Und Bernstein hat sicherlich Recht, wenn er (S. 22) meint: „die Soziologie kann nicht mit jener Gewissheit, mit der die exakten Wissenschaften gewisse Erscheinungen vorher bestimmen, von der Gesellschaftsordnung, die der

[1]) Vgl. über diesen Punkt auch Rappoport a. a. O. S. 205 ff.

Sozialismus erstrebt, vorhersagen, dass sie unter allen Umständen sein werde". Aber dass die Marxsche Theorie in demselben Sinne etwa, wie die Darwins, Wissenschaft heissen darf, dass ihre Methode die moderne Nationalökonomie und Geschichtswissenschaft ebenso, wie jene die moderne Biologie, aufs reichste befruchtet hat, wird wohl auch Bernstein nicht leugnen wollen. Die Grundannahme von Marx und Engels, „dass die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft notwendig bedingt sei durch die ökonomische Entwicklung und, in den Gesellschaften mit verschiedenen, gegensätzlichen Klassen, durch den aus den ökonomischen Verhältnissen entspringenden Klassenkampf" (so die Formulierung von Kautsky a. a. O. S. 359), scheint mir in der That durchaus wissenschaftlichen Charakter zu tragen, und ebenso wenig lässt sich gegen die Thatsache der Anwendung dieser Hypothese (in dem platonischen Sinne der Grundannahme, die sich in der Erfahrung zu bewähren hat) auf die Erforschung der Entwicklungs- und Bewegungsgesetze der bestehenden Produktionsweise vom wissenschaftlichen Standpunkt aus etwas einwenden. Ob die Anwendungen im Einzelnen stets das Richtige getroffen haben, das sind Fragen der nationalökonomischen Detailforschung, die uns hier nichts angehen, jedenfalls aber gegen die *grundsätzliche* Wissenschaftlichkeit des Marxismus nichts beweisen können.

4. Nun aber zu etwas Anderem, und damit zu dem unseres Erachtens springenden Punkte des ganzen Problems, der uns zugleich zu der Kantischen Philosophie zurückführt. Wir meinen den Gedanken, der auch für Bernstein der eigentlich bewegende ist[1]), aber bei ihm noch nicht die richtige Lösung empfangen hat: *Der Sozialismus geht nicht restlos in Naturwissenschaft* (im weitesten Sinne des Wortes), d. h. *genetisch-kausaler Erklärung des Seienden* oder *Vermutung des Zukünftigen auf.* Er kann auch nach unserer Meinung auf diesem Wege (der naturwissenschaftlichen Methode) *allein* niemals völlig zureichend, mit unbedingter Notwendigkeit begründet werden. Denn er trägt in der That, mag er sich dessen bewusst sein oder nicht, ein Element — wir sagen nicht mit Bernstein: von spekulativem Idealismus (denn das weckt den Gedanken an unwissenschaftliche Metaphysik —, wohl aber *vernünftigen, zielbewussten Wollens* in sich. Der Grundfehler, den Bernstein (und mit ihm freilich ein

---

[1]) Vgl. besonders „Nachtrag IV", S. 46—48.

Teil seiner sozialistischen Kritiker) macht, ist der, dass sie Namen und Begriff der Wissenschaft einseitig auf die kausale Erklärung einschränken. Der Wille bleibt in Bernsteins Augen von dem Gebiet des „wissenschaftlich Feststellbaren" ausgeschlossen (22). „Systeme von Forderungen sind keine Wissenschaften" (35). Er bedarf zwar, um zu seinem Ziele zu gelangen, „der Wissenschaft von den Kräften und Zusammenhängen des Gesellschaftsorganismus, von Ursache und Wirkung im Gesellschaftsleben als leitenden Führers" (35 f.), aber das Ziel selbst ist nicht wissenschaftlich zu begründen. Das Grosse, was uns Kants Philosophie gebracht, ist aber gerade, dass sie in strenger Methodik noch einen anderen Gesichtspunkt als den mathematisch-physikalischen des Warum? nachgewiesen, gezeigt hat, dass auch das vernünftige Wollen, das Wozu?, das Reich der Zwecke einer eigenartigen Gesetzlichkeit und darum auch selbständiger wissenschaftlicher Behandlung fähig ist.

Wir brauchen uns über diesen Punkt an dieser Stelle nicht weiter zu verbreiten, da das in unserem ‚*Kant und der Sozialismus*', wie auch in dem vorliegenden Aufsatze, an mehreren Stellen geschehen ist. Wir freuen uns aber, in diesem Punkte in Ke. einen neuen Eideshelfer von sozialistischer Seite gefunden zu haben. Denn im ganzen ist die Einsicht von der notwendigen Ergänzung des kausalen durch den teleologischen Gesichtspunkt noch lange nicht genug unter den Theoretikern des Sozialismus verbreitet; sie meinen damit irrigerweise unwissenschaftlicher, utopistischer Ideologie Raum zu geben. So rühmt Bernstein zwar gelegentlich die „unübertroffene Klarheit und Genauigkeit", mit der Kant das Grundgesetz der Moral entwickelt habe[1]), aber er begiebt sich nicht auf dessen methodischen Boden. Und Kautsky verrät zwar eine richtige und fruchtbare Auffassung von der Wissenschaft, wenn er sie (a. a. O. 358) als „das Gebiet der erkennbaren Notwendigkeit" bezeichnet, lässt aber nirgends darauf schliessen, dass er eine andere als die Naturwissenschaft für möglich hält. Heine scheidet (a. a. O. 662) in klarer Weise zwischen dem „positiven Idealismus" und der „kritischen Wissenschaft". „Das Ideal giebt Antwort auf die Frage: Was soll sein?, die kritische Wissenschaft untersucht unter dem Gesichtspunkt der Cau-

[1]) Socialist. Monatsh. 1900, S. 560 in einem Aufsatze über Kolonial-Politik.

salität: Was ist? was war? was wird, d. h. was (unter gegebenen thatsächlichen Voraussetzungen) kann sein oder muss (nicht: soll) sein? (genetische Betrachtungsweise)". Sehr gut! Aber nur die genetische Betrachtungsweise scheint er als wissenschaftlich anzuerkennen. Gewiss sind „moralische Verdammungsurteile" oder „hoffnungsvolle Idealbilder", die H. im Folgenden anführt, keine Wissenschaft, wohl aber lassen sich die Grundsätze einheitlichen Wollens, wie Natorp, Staudinger u. a. gezeigt haben, wissenschaftlich erforschen.

Das Richtige — und zwar gerade in Vertretung des Kantischen Standpunkts — scheint uns dagegen wiederum Ke. zu treffen. Er hebt mit Nachdruck die geschichtliche und philosophische Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Ethik hervor. „Seitdem die Menschheit die Frage aufgeworfen hat, was Wissenschaft sei, ist niemals von bedeutenden Denkern bestritten worden, dass das Gebiet des Willens, d. h. des handelnden Menschen, nicht nur einer wissenschaftlichen Gesetzmässigkeit zu unterwerfen sei, sondern dass sogar dieser Erkenntniszweig das höchste und würdigste Erzeugnis menschlichen wissenschaftlichen Denkens sei". Er vergleicht ihren wissenschaftlichen Geltungswert mit dem der Mathematik. „Dem Sozialismus den reinen Wissenschaftscharakter absprechen, weil er auch aus dem Willen erwächst, heisst nichts Anderes als der Mathematik den wissenschaftlichen Charakter absprechen, weil sie bloss ein Produkt des thatsachenlosen Denkens sei". Er weist auf das Kantische Kriterium der Einheitlichkeit der Zwecke hin: „Der menschliche Wille, als bewusster Gesellschaftswille gedacht — und nur dieser Wille kann hier in Betracht kommen — muss auf eine objektive einheitliche und einzige Zweckmässigkeit, d. h. auf eine Notwendigkeit gerichtet sein, die vor der Vernunft und jeglicher Erfahrung sich zu bewähren hat . . ." Ohne diesen festen Zielpunkt verfalle derselbe in „ein gemeingefährliches sinn- und zielloses Narrentum, das zu Grunde gehen muss". „Das, was sein soll und sein wird", — die drei letzten Worte hätte Ke. freilich besser weggelassen, denn sie stören die Reinheit des Gedankens — „zu bestimmen, ist Wissenschaft strengster und höchster Art". Er verweist endlich, ganz wie Staudinger und wir, auf den engen systematischen Zusammenhang zwischen Empirie und Ethik[1]: „Von dem

[1] Das Wort „Ethik" vermeidet Eisner.

wissenschaftlich sicheren und klaren Ziel des Willens empfangen alle die tausendfältigen Einzelbeobachtungen der ökonomischen und politischen Entwicklung ihr Licht und ihre Bedeutung", auf die Notwendigkeit wechselseitiger Ergänzung: „Jene ist ohne diese nichts als anarchische Zufälligkeit, als eine kurzlebige Eintagsfliege, während die konstruktive Wissenschaft ohne die Kontrolle der empirischen Erfahrung zum utopischen Spiel wird".

5. In seinem Entgegnungsartikel „Idealismus, Kampftheorie und Wissenschaft" (vgl. S. 76 Anm. 2) streift Bernstein manchmal nahe an das Richtige heran. Er könne Ke. beistimmen, „handelte es sich beim Kollektivismus bloss um das ethische Prinzip oder erschöpfte sich der Kollektivismus in der Ethik". Im Sozialismus jedoch, gerade wie ihn die marxistische Lehre formuliere, sei die Ethik nebengeordnet, Folge, nicht entscheidendes Prinzip (a. a. O.). Nun ist gewiss nicht zu leugnen, dass Ke.s starke Betonung des Endziels — er formuliert einmal, „allerdings mit einiger Übertreibung", seinen Gegensatz zu Bernsteins „im kritischen Sinne unwissenschaftlichen Empirismus" dahin: „Die Bewegung ist wissenschaftlich nichts, das Endziel ist wissenschaftlich alles" — nicht streng marxistisch ist, wie B. richtig einwendet. Aber weshalb sollte Marx nicht nach der Seite der von ihm aus geschichtlich wie psychologisch sehr erklärlichen Gründen hintangesetzten Ethik hin vertieft und ergänzt werden können, sodass wir ihn, um mit Kant zu reden, „sogar besser verstehen, als er sich selbst verstand"[1]). Und wenn Ethik „als reine Wissenschaft im Formalen bleibt, Grundsätze formuliert, die allgemein giltig sein sollen und deshalb vom Zeitinhalt unberührt bleiben" (Bernstein ebd.): warum dann nicht sie mit dem Zeitinhalt in Verbindung setzen, d. h. sozialökonomisch ausbauen, wie es geradezu notwendig ist, wenn sie nicht in der Luft schweben soll?

Nach Bernstein aber hat die Ethik, prinzipiell wenigstens, in der Sozialwissenschaft nichts zu suchen. Er will zwar „den praktischen Wert selbstgesetzter Ziele anerkennen" und „selbstverständlich zugeben, dass solche Ziele einer wissenschaftlichen Grundlage bedürfen", aber mit dieser wissenschaftlichen Grundlage meint er doch wieder nur die naturwissenschaftlich-kausal erforschten „Bedingungen und Tendenzen der gesellschaftlichen Entwickelung", und selbst dann, wenn sie „diese Bedingungen er-

[1]) Kant von Plato, Kr. d. r. V. 370.

füllen“, können jene Ziele nicht „integrierende Teile“ der Sozialwissenschaft werden, die, wie es im folgenden Abschnitt heisst, „wesentlich induktiv-empirischen Charakters sein muss, soll man sie überhaupt als Wissenschaft bezeichnen können“ (602). Das, was wir wollen, kann eben nie ‚reine‘ Wissenschaft sein, weil seine „Gewissheit“ als eines Seinwerdenden nicht nachweisbar ist (603). Zwischen Erkenntnis und Wollen, immanenter und teleologischer Notwendigkeit -- die gewiss eine „prinzipielle Gebietsabgrenzung“ verlangen — klafft ihm erkenntniskritisch derselbe Unterschied, wie zwischen Wissenschaft und — Vermutung! (ebd.). Der Wille ist ihm ein trügerischer, in allerhand Sümpfe führender Geselle, d. h. wenn er nicht „durch die wissenschaftliche Erkenntnis geleitet“ wird; wird er das aber, so laufen wir Gefahr ihn zu „entmannen“ und uns „zu Sklaven des Glaubens an eine Notwendigkeit zu machen, die thatsächlich nicht besteht“ (608). Wo bleibt da der vom blinden Triebwollen ebenso wie vom einseitigen Verstandeswollen unterschiedene Vernunftwille?

Nun, in seinem Schlusssatz scheint Bernstein ihn, und zwar unter ausdrücklicher Beziehung auf Kant, anzuerkennen. Er hat zwar vorher (599) ausdrücklich erklärt, an seiner „These“ festhalten zu wollen, dass „der Sozialismus als Theorie niemals eine Wissenschaft sein könne“, aber hier erkennt er ihm doch ein „theoretisches Recht“ zu. Nur leite er (Bernstein) dies theoretische Recht nicht aus der „immanenten“ Notwendigkeit (der Hegelianer) ab, sondern — und darin liege sein „sozialistischer Kantianismus“ — aus „der Vernunft des sozialistischen Willens“. Das klingt in der That zunächst ganz Kantisch. Aber worin besteht dieser Vernunftwille? Darauf folgt die ganz unkantische, weil die Grenzen durch einander laufen lassende, Erklärung: in „seiner geschichtlichen, sich aus den gegebenen Verhältnissen und Entwicklungstendenzen ergebenden Zwecknotwendigkeit“, die durchaus an den Hegelschen „Geist der Geschichte“ u. ä. erinnert.

Wir können dem gegenüber nur den Eisnerschen Satz bestätigen, von dem B. bezweifelt, ob er „wirklich“ im Sinne des Kantianismus gesprochen sei (606): „Was Bernstein in besserem Sinne Utopie, spekulativen Idealismus, nicht wissenschaftlich feststellbar nennt, das gerade bedeutet für den Kritizismus strengste Wissenschaft: die vernunftmässige Erkenntnis eines notwendigen Ziels, das unabweisbar ist, auf das alles Wollen

als richtunggebend gelenkt sein muss". Man kann eben, wie Rappoport (a. a. O. S. 198) und zwar auch gerade mit Bezug auf Bernstein bemerkt, „Kant anrufen, ohne Kantianer zu sein". Und Bernsteins berühmte Rückkehr zu „Kant" beruht, wie derselbe Schriftsteller (S. 217) sich ausdrückt, „auf einem Missverständnis". „Kants Gesichtspunkt ist der des Ideals, das sich der objektiven Wirklichkeit gegenüberstellt", während Bernstein in gewisser Hinsicht marxistischer als seine marxistischen Widersacher in dem „Kultus der in ihrer Entwicklung gedachten Wirklichkeit (culte de la réalité supposée en mouvement)" befangen bleibe.

Wir schätzen Bernstein persönlich ausserordentlich hoch wegen der ehrlichen Wahrheitsliebe, die sein kritisches Vorgehen in den letzten Jahren diktiert hat. Dies und seine uns an sich gewiss sehr sympathische Berufung auf Kant konnte uns indessen nicht abhalten, ja die letztere musste es uns zur Pflicht machen, seinen philosophischen Aufstellungen da entgegenzutreten, wo sie unseres Erachtens die Bahnen der erkenntniskritischen Methode, deren Entdeckung wir Immanuel Kant verdanken, verlassen. Bernsteins Kritizismus ist, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, keineswegs mit dem Kantischen identisch. Er hat den „allezeit fertigen" Dogmatismus zwar abgelegt, aber von dem „alles theoretische Denken untergrabenden Skeptizismus" ist er entschieden etwas angekränkelt[1]; er kritisiert zu viel, er baut zu wenig auf. Und in Bezug auf die Methode ist es derselbe Bernstein, den wir vor zwei Jahren vor uns hatten. Die gleichen Worte, in die wir damals unser Urteil über seinen „Kantianismus" zum Schlusse zusammenfassten, können wir heute wiederholen: „Nicht das bekämpfen wir von Kantischem Standpunkt an Bernstein, dass er die ideologischen Elemente des Sozialismus kräftiger hervorhebt . . ., sondern wir vermissen nur die methodischen Grundlagen dieses Idealismus. Das Verhältnis von Naturerkennen und Zwecksetzung, Erfahrungsgesetz und Idee ist von ihm noch nicht im Sinne des kritischen Philosophen erfasst" (K. 53).

6. Relativ unerheblich gegenüber dem s a c h l i c h e n Verhältnis, d. i. den methodischen Differenzen ist die N a m e n s frage: ob w i s s e n s c h a f t l i c h e r oder k r i t i s c h e r Sozialismus. Bernstein hat sich zum Beweis dessen, dass er nichts Unerhörtes damit bezwecke, auf den Vorgang so guter Marxisten wie Labriola

[1] Ähnlich urteilt auch Rappoport a. a. O. S. 212.

und Plechanow berufen. Er hätte sich auch — auf den jungen Marx selber berufen können, der bei der Einführung der „Deutsch-Französischen Jahrbücher" die Tendenz der neuen Zeitschrift schliesslich in das „eine Wort" zusammenfasste: „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche"[1]. Indessen unter den heutigen Umständen würde eine solche Namensänderung in der That als ein Eingeständnis erscheinen, dass der Sozialismus als Theorie auf wissenschaftlichen Charakter keinen Anspruch mehr erhebe. Und so ist sie denn auch von den Sozialisten verschiedenster Richtung einmütig zurückgewiesen worden, mit ironischer Schärfe von Kautsky (a. a. O. 363). Aber auch Heine will nichts davon wissen. „Wissenschaft

---

[1]) Ob er dabei allerdings gerade an die Kantische Philosophie gedacht hat (wie Bernstein), ist sehr zweifelhaft. Der 1. Band: ‚*Aus dem litterarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle,* herausgegeben von *Franz Mehring*' (Stuttgart, Dietz, 1902), dem (S. 383) wir die obige Stelle entnehmen, bestätigt jedenfalls die auch bisher schon ziemlich feststehende Thatsache, dass Marx in seiner ersten schriftstellerischen Periode in einem näheren Verhältnis zum Kantianismus nicht gestanden hat. Bei der hervorragenden Stellung, die Marx als Begründer des modernen Sozialismus einnimmt, sei es gleichwohl gestattet, das wenige bisher Bekannte über seine Stellung zu Kant (K. 37) durch zwei weitere in der Mehringschen Ausgabe sich findende Stellen zu ergänzen. Einmal nämlich kommt Marx in den Anmerkungen zu seiner (bisher ungedruckten) Doktor-Dissertation, ‚*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*' auf den ontologischen Gottesbeweis und bei der Gelegenheit auf Kants bekanntes Beispiel von den vorgestellten und wirklichen hundert Thalern zu sprechen, von dem er meint, dass es jenen Beweis bekräftigen könne (a. a. O. 117 f.): eine irrige Annahme, gegen die auch Mehring (S. 127 f.) Kant in Schutz nimmt. — Zweitens sucht Marx in seinem Aufsatze ‚*Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*' nachzuweisen, dass dessen Verfasser Hugo sich mit Unrecht für einen Schüler Kants und sein Naturrecht für einen Sprössling der Kantischen Philosophie ausgab (S. 269, vgl. Mehring S. 326). Hugos Naturrecht sei vielmehr nichts als eine deutsche Theorie des französischen ancien régime, wogegen „Kants" Philosophie mit Recht als die deutsche Theorie der französischen Revolution zu betrachten sei: eine hier nicht weiter zu erörternde Auffassung, in der sich schon die Methode des historischen Materialismus ankündigt und der auch Mehring (S. 180) beipflichtet. Mehring kommt auch sonst an verschiedenen Stellen seiner Einleitungen und Anmerkungen (S. 37, 38, 42, 56, 181, 338) auf Kant zu sprechen, den er mit Achtung behandelt, an dem er aber die historische Betrachtung der Dinge gänzlich vermisst. In ihr bestehe „der gewaltige Fortschritt Hegels über Kant, der alles Zurückmarschieren auf Kant zu einer so hoffnungslosen Sache macht" (127).

ist von selbst Kritik; eine Kritik, die nicht wissenschaftlich wäre, würde uns nichts taugen" (668). Und Rappoport nimmt den Titel der Wissenschaft zwar nicht für den Marxismus im engeren Sinne, wohl aber für den von ihm vertretenen „integralen" Sozialismus, der nicht bloss die ökonomische, sondern auch die politische, moralische, intellektuelle, subjektive und objektive Seite der sozialen Entwicklung in gleicher Weise ausbauen will, in Anspruch. K. Eisner endlich hat Bernstein darauf aufmerksam gemacht, dass für Kant Wissenschaft und Kritizismus — gleichbedeutend sind. So ist es in der That. Kant hat zwar seine drei Hauptwerke als ‚Kritiken' betitelt und stets betont, dass Kritik die Vorbedingung jeder echten Wissenschaft sei, aber er hat es ebenso stets (man vergleiche namentlich die immer neuen Wendungen der zweiten Vorrede zur Kr. d. r. V.) als seine eigentlichste Aufgabe bezeichnet, Philosophie endlich einmal zur Wissenschaft zu machen, und auch die Pforte zur Ethik hat er in der „kritisch gesuchten und methodisch eingeleiteten" Wissenschaft erblickt (Schluss der Kr. d. prakt. V.).

Bernstein hat denn auch neuerdings (vergl. seinen Schlussaufsatz *‚Der Kernpunkt des Streites'*) auf die von ihm vorgeschlagene Namensänderung kein Gewicht mehr gelegt. Er sei durchaus einverstanden mit einem wissenschaftlichen Sozialismus, wie ihn z. B. S. Gunter motiviert habe: „Der Ausdruck wissenschaftlich soll, so glauben wir, ein Ausdruck bescheidener Selbstbeschränkung, nicht ein Ausdruck anmasslicher Überhebung sein. Er soll bedeuten, dass wir uns in unserem Denken wie in unserem Thun den Gesetzen einheitlicher wissenschaftlicher Forschungsmethode zu unterwerfen haben" [1]). Nun, wenn dem so ist, und wenn, wie Bernstein richtig konstatiert, die Redaktion der *Neuen Zeit* diesen Gedanken ohne Vorbehalt in einem wichtigen Artikel stehen liess, so wäre ja, wenigstens formell, die schönste Einigung der streitenden Teile hergestellt, und es handelt sich nur, wie Gunter neuerdings [2]) betont, um die richtige Anwendung dieses Grundsatzes. Darüber müsste sich die Verständigung herstellen lassen.

7. Dass eine solche auch mit sozialistischen Gelehrten, die sich durchaus auf marxistischen Boden stellen, bis zu einem gewissen Grade erreichbar ist, zeigt der in No. 47 und 48 der

[1]) Neue Zeit 1898/9, 2. Okt., 644.

[2]) Soc. Monatshefte, November 1901. S. 913 f.

diesjährigen *Neuen Zeit*[1]) abgedruckte Vortrag, den Professor Casimir von Kelles-Kranz auf dem vierten internationalen soziologischen Congress über das Thema: „Was ist der ökonomische Materialismus?“ gehalten hat. Wir wollen unsere ohnedies mehr als beabsichtigt angewachsene Abhandlung nicht durch ein näheres Eingehen auf den interessanten Vortrag noch mehr belasten, aber doch daraus hervorheben, dass auch nach diesem ausgesprochenen Marxisten „der Marxismus kein Dogma ist, wie es diejenigen glauben, die ihn nicht kennen“, ja nicht einmal ein „System“, sondern nur eine „Forschungsmethode“ oder, noch „besser gesagt“, ein „Mittel, das soziale Leben aufzufassen, um es erklären zu können“. „Kein Marxist unterschätzt . . . die beinahe gänzlich unabhängige Rolle, die eine politische, rechtliche oder religiöse Form, die eine längst verschwundene wirtschaftliche Grundlage überlebt hat, spielen kann“ (a. a. O. 690). Auch das wirtschaftliche „Faktum“ der marxistischen Soziologie sei eine „Vorstellung“, eine „Idee“ im allgemeinen psychologischen Sinn, da „alles soziale Geschehen in den Individuen, in den einzelnen Seelen geschieht“; auch der Marxismus sei von vornherein „phänomenalistisch“ (691 f.). In dieser Beziehung gebe ihm daher die „Rückkehr zu Kant“ nichts Neues. Der eigentliche Punkt, der den Grund zu dieser Rückkehr bilde, und „mit dem der ökonomische Materialismus schwer fertig werden kann“ (!), ist ethischer Natur (692). K. sucht dann die Marxistische Lehre gegen den Vorwurf der „Amoralität“, der ihr von den „sozialen Idealisten“ gemacht werde, zu verteidigen. Er weist darauf hin, dass die „marxistische Ethik“ (!) gerade am stärksten zur sozialen Pflichterfüllung antreibe, indem sie verkünde, „dass jedes soziale Geschehnis sich in den Menschen und durch die Menschen — alle Menschen — vollzieht“, dass das Bewusstsein der Proletarier sich vor allem auf die Erkenntnis ihrer Würde stütze. Kurz, „der ökonomische Materialismus trägt ernste Rechnung dem idealistischen und ethischen Gefühl des Individuums“ (693), und den „Grundpfeiler der künftigen Gesellschaft“ bilden die Gefühle der individuellen Unabhängigkeit, der freien Vernunft und der „angeborenen“ Gerechtigkeit (694). Freilich eins fehlt: um die erkenntniskritische Begründung dieses „Grundpfeilers“ bekümmert er sich nicht; es ist ihm in der Hauptsache nur um die „ökonomische

---

[1]) XIX 2, 649—659 und 684—694.

Genealogie" des „gesellschaftlichen Ideals und des ethischen Gefühls" zu thun, um diejenige „Einheit des sozialen Lebens", welche durch diese Genealogie „auf eine, ich möchte fast sagen, ästhetische Weise von der Grundlage bis zum Gipfel, vom Ursprung bis zum Endpunkt" verwirklicht wird (ebd.).

Wir nehmen auch hier den klassischen Fehler des falsch verstandenen oder, besser gesagt, des nicht bis in seine Consequenzen ausgedachten Marxismus wahr: Das einseitige Hinblicken auf die — auf ihrem eigenen Gebiete selbstverständlich höchst fruchtbare — historisch-genetische Betrachtungsweise. Die kritische Methodik würde seine Vertreter vor dieser Einseitigkeit bewahren. Dass diese Methodik, wie überhaupt die intensivere philosophische Schulung, vielen auf anderem Gebiet höchst leistungsfähigen Theoretikern des Sozialismus bisher noch abgeht, dürfen wir um so eher aussprechen, als sich ein angesehener Führer der sozialistischen Bewegung vor kurzem über diesen Punkt noch viel schärfer ausgelassen hat. Victor Adler aus Wien schrieb vor wenigen Wochen in seinen „Unmassgeblichen Betrachtungen"[1]: „Ich gestehe, dass ich ausser etwa von Konrad Schmidt und Sadi Gunter wenig Philosophisches in unserer neueren Parteilitteratur gelesen habe, das mir nicht geradezu schmerzhaft gewesen wäre. Das gilt von Plechanow bis Bernstein und von Bernstein bis Plechanow". Unsere Abhandlung wird vielleicht auch Adler gezeigt haben, dass es ganz so schlimm nicht steht, dass vielmehr, und zwar gerade unter dem Einfluss neukantischer Gedankengänge, manche seiner engeren oder weiteren Parteifreunde, auch abgesehen von den zwei eben Genannten, zur philosophischen Vertiefung und Festigung der sozialistischen Theorie beigetragen haben, wie andrerseits die „Neukantianer" den Kritizismus nach der sozialwissenschaftlichen Seite hin immer mehr auszubilden trachten, sodass eine Verständigung auf diesem Gebiete nicht ausgeschlossen erscheint.

[1]) Neue Zeit XIX 2, S. 778.

Eine idealistische Theorie der Gesichtsvorstellung.

Von Theobald Ziegler in Strassburg i. E.

Kaum je ist von einem Vertreter der Naturwissenschaft so energisch der philosophische Standpunkt eingenommen worden, wie dies von dem Strassburger Ophthalmologen J. Stilling in seinem Buche: „Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kants Theorie der Erfahrung" (Wien, Berlin, Urban & Schwarzenberg, 1901, IV u. 164 S.) geschehen ist; und da dieser Standpunkt speziell der Kantische ist, so haben die „Kantstudien" besonderen Grund, sich dieses Buches zu freuen. Stilling betont — und darin besteht für uns Vertreter der Philosophie die grosse Bedeutung der Schrift — immer wieder die Selbständigkeit der Psychologie gegenüber der Physiologie. Er will zeigen, dass „die psychologische Erfahrung der physiologischen vorher geht und voraus ist, dass die erste sehr wohl ohne die zweite bestehen kann und von ihr unabhängig ist, dass mithin die Psychologie als eine ganz selbständige Wissenschaft zu betrachten ist, von welcher die Physiologie ihre Anweisungen auf die Forschung empfängt, nicht aber jene von dieser sie zu empfangen hat". „Die Notwendigkeit einer selbständigen psychologischen Erforschung unserer Gesichtsvorstellungen erscheint unleugbar, wie die Notwendigkeit einer Psychologie als selbständiger Wissenschaft überhaupt; soweit es sich um das Verständnis der Erscheinungen und ihres Zusammenhangs handelt, kann diese sich vollständig ohne jede Physiologie behelfen". Die Verkennung dieses Verhältnisses und die Vernachlässigung der erkenntnistheoretischen Grundlagen hat nach Stillings Ansicht „bisher vielfache und grosse Verwirrung in der Physiologie der Sinnesorgane verschuldet". Wenn es ihm dabei so vorkommt, „als ob in der letzten Zeit sich das Bedürfnis anfange zu zeigen, zwischen Philosophie und Physiologie das richtige Verhältnis herzustellen und der

ersteren auch für die Naturforschung den ihr gebührenden Einfluss zu lassen", so wird zur Anbahnung dieses Friedensschlusses auf solcher Basis eben ein Buch wie das seinige ganz besonders beitragen.

Wie sich Stilling dieses Verhältnis im einzelnen vorstellt, zeigt das erste Kapitel. „Die Physiologen denken sich", heisst es da, „dass die Art und Weise, wie die Sinnesorgane gereizt werden, von uns als psychischer Vorgang aufgefasst werde. Unter „wir" und „uns" stellen sie sich die Bewusstseinsneuronen u. dgl. vor. Sie bedenken dabei nicht, dass nichts leichter ist als die Sache umzukehren und zu sagen: Der physische Vorgang kann ebensogut psychisch betrachtet werden ... Die Physiologen können mit dem Physischen allein gar nichts anfangen ohne das psychische Korrelat. Die Philosophie dagegen kommt mit dem Psychischen allein schon aus, denn was dieses zu bedeuten hat, wissen wir unmittelbar oder erfahren es innerlich, das Physische lernen wir aber eben erst durch das Psychische kennen, es ist also ein ganz ungereimtes Beginnen, das Instrument mit seinem Produkt untersuchen zu wollen . . . Die Physiologie kann einmal dazu gelangen, das Wesen des Gedächtnisses in der centralen Aufzeichnung von elektrisch übertragenen Photogrammen und Phonogrammen zu finden, ja sie mag selbst den Gedanken als Phonogramm im Gehirn einmal nachzuweisen im stande sein. Aber so unberechenbar gross die Folgen derartiger Entdeckungen für das Leben sein würden, betreffs der reinen Erkenntnis wäre damit die Wissenschaft um keines Haares Breite vorwärts gekommen . . . Eine noch so genaue Erkenntnis materieller Vorgänge kann nicht zur Erklärung psychischer Prozesse dienen. Ein kausaler Zusammenhang zwischen Materie und Psyche, wie der naive Realismus und der ebenso naive Spiritualismus sich ihn denken, existiert nicht, der Zusammenhang zwischen ihnen ist durchaus transscendent, indem die Materie nichts ist als das zum Objekt gewordene Subjekt, die Vorstellung des wollenden, fühlenden Subjekts für das erkennende Subjekt . . . Weshalb und wieso dies zustande komme, kann freilich nicht gefragt werden, denn es ist das Rätsel des Seins". Nicht um einen influxus physicus also, auch nicht um den sogenannten psychischen Parallelismus handelt es sich, — selbst das Wort „Beziehung" sagt schon zuviel —, sondern lediglich um die Feststellung der Gesetze, nach welchen die psychische Erfahrung vor sich gehen muss. Der Zusammenhang zwischen der physiologischen

Thätigkeit und der rein psychischen bleibt „durchaus transscendent“.

Mit allem dem stellt sich Stilling auf den Boden des Kantischen Idealismus, ausdrücklich erklärt er: „jede derartige Untersuchung kann gar nicht anders als von den Kantschen Prinzipien ausgehen“. Wenn er aber sagt: „die physiologische Forschung kann zwar die Seelenerscheinungen niemals erklären, allein sie kann sie als Objekte im Raum erforschen, insofern sie Willensthätigkeiten sind“, so sieht man, dass es speziell Schopenhauer ist, durch den sich Stilling den Weg zu Kant hat weisen lassen und in dessen Auffassung ihm die Kantschen Gedanken zunächst nahe getreten sind. Die Welt nicht nur als Erscheinung und Vorstellung, sondern auch als Wille — das ist seine Metaphysik, kein Objekt ohne Subjekt — darauf beruht seine Erkenntnistheorie.

Gerade nun aber für das Gebiet, das Stilling als Ophthalmologen speziell interessiert, für das Gebiet der Gesichtsvorstellungen müsste Kants „Theorie der Erfahrung“ als wenig fruchtbar erscheinen, wenn man diese im Sinn wissenschaftlicher Erfahrung, mathematischer Erfahrungswissenschaft fasst. Da giebt nun Stilling zu, dass Kant „viel mehr als die Frage nach dem Zustandekommen der rein sinnlichen Erfahrung und der Anschauung die andere beschäftigte, wie Wissenschaft zustande kommen könne, ja Erfahrung und Wissenschaft seien ihm beinahe identisch“. Und das „entferne die Kantsche Lehre von der physiologischen Disciplin und ihren Aufgaben so sehr, dass es eigentlich nicht zum Erstaunen sei, wenn sie keinen Einfluss auf diese Art der Anschauung habe gewinnen können“. Aber er nehme eben den Begriff der Erfahrung „in einem viel zu hohen Sinn“. Daraus erklären sich, wie Stilling meint, auch allerlei Schwankungen und Widersprüche in Kants Lehre. Kant „bringt zu viel Denken in die Anschauung hinein“, Schopenhauer ist sinnlicher, ohne dass er doch die Intellektualität der Anschauung aufheben will: nur ist sie ihm keine begriffsbildende, wie bei Kant, sondern eine intuitive. Diese findet aber Stilling dann doch wieder „zu einfach“, weil sie nur zwei Funktionen, Ursache und Wirkung enthält, wir aber „in der Anschauung auch ohne hineingebrachtes Denken noch andere Dinge erkennen als diese beiden“. Stilling hält deshalb gegen Schopenhauer an der Kategorienlehre Kants fest, aber er erweitert mit Albrecht Krause ihren Geltungsbereich: auf das ganze grosse Gebiet der Er-

fahrung müssen sie anwendbar sein, Erfahrung aber darf nicht mit Wissenschaft identifiziert werden, sondern nach Schopenhauer mit Anschauung, und darum geben die Kategorien „der Anschauung wie dem Begriff die Form". Selbst aber sind sie weder das eine noch das andere, sondern sie erscheinen nur in beiden in der ihnen eigentümlichen Weise.

Wenn die kategorialen Funktionen ebensogut in den Anschauungen als in den Begriffen stecken und „ihre Hauptrolle im Gefühlsleben und nicht nur innerhalb der blossen Vernunft zu spielen haben", so gilt es, sie nun auch innerhalb der Rezeptivität nachzuweisen. Die Formen der Rezeptivität sind Raum und Zeit, das Material ist in Empfindung und Bewegung gegeben. Dabei wird man sich freilich gewisser Bedenken nicht entschlagen können, wenn es von dieser letzteren heisst: „sie ist die eine Hälfte des der Rezeptivität zu Gebote stehenden Materials und an sich ebenso transscendental als die Empfindung, von welcher sie nur in der denkenden Analyse zu trennen ist, in Wirklichkeit aber immer vereint mit ihr im Bewusstsein vorkommt". „Die Bewegung ist etwas rein Psychisches, dessen Formen wie die der Empfindung Raum und Zeit sind". „Das in der Zeit liegende rezeptive Material ist Empfindung, das im Raum liegende Bewegung". Hiergegen erinnert man sich doch dessen, was Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" von der Bewegung als einem „empirischen", „durch Erfahrung gegebenen" Begriff sagt: obwohl Prinzipien a priori darauf Anwendung finden, habe er sie doch „nicht unter die reinen Verstandesbegriffe zählen" können.

Dieses Doppelpaar in der Rezeptivität aber einmal zugegeben, ist nun die Aufgabe die, mit den reinen Begriffen Raum, Zeit, Empfindung, Bewegung die kategorialen Funktionen zu verbinden und dadurch die Reihe der reinen abgeleiteten Begriffe a priori aufzustellen. Freilich kommen auch da Fragen, so zunächst die, ob die rein formalen Kategorien auf die nicht minder formalen Begriffe des Raumes und der Zeit angewendet, also Formen durch Formen bestimmt, wirklich reine abgeleitete Begriffe a priori ergeben, die die sinnliche Erfahrung gesetzmässig zu ordnen im stande sind. Vielleicht war hier Kants Lehre vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" doch vorsichtiger. Und eine zweite Frage ist, ob die aus der Tafel der Urteile abgeleiteten Kategorien denn so ohne weiteres auf „Gefühle" bezogen werden können. Bei manchen der

von Stilling aufgestellten abgeleiteten Begriffe hat man den Eindruck, als handle es sich dabei wirklich mehr um Urteile über „Gefühle", als um ein unmittelbares Darinstecken. Aber sei dem wie ihm sei, bei Stilling folgt nun der immer mehr sich verästelnde Begriffsschematismus, der alle seine weiteren Ausführungen beherrscht. Zunächst gilt es, die Kantsche Kategorientafel zu ergänzen und von gewissen Unvollkommenheiten freizumachen. Er glaubt dies durch ein Schema zu erreichen, das an die Stelle von 12 Kategorien deren 16 setzt:

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
1. Einheit	5. Position	9. Substanz	13. Zufälligkeit
2. Wenigkeit	6. Limitation	10. Folge	14. Möglichkeit
3. Vielheit	7. Separation	11. Grund	15. Wahrscheinlichkeit
4. Allheit	8. Negation	12. Wechselbeziehung	16. Gewissheit.

Von besonderem Wert und besonders geistreich und fein ist dabei, was Stilling über die Modalität sagt. Sie bezeichnet ihm nicht das Verhältnis der Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen, sondern die Art und Weise, wie wir unser Erkenntnisvermögen verwerten; und sie „giebt der Welt des Einzelnen die individuelle Bedeutung, ohne welche sich das Leben ganz reizlos in mathematischen Formen darbieten und nach dem Gesetze der Causalität langweilig sich abrollen würde". Die drei ersten Arten der Modalität sorgen dafür, dass wir nicht überall den Causalzusammenhang suchen müssen, und geben damit der individuellen Freiheit den Spielraum, den die Psyche braucht, wenn die Welt nicht jeden individuellen Reiz für sie verlieren soll.

So interessant aber solche Ausführungen und so scharfsinnig die hierbei an Kants Aufstellungen geübte Kritik und die Auseinandersetzung mit Albrecht Krause ist, so wird Stilling mit seiner verbesserten Kategorientafel doch schwerlich auf viel Beistimmung rechnen können, man nehme nur z. B. die beiden Begriffe der Limitation und der Separation in der Qualitätenreihe. Und diese Bedenken steigern sich dann der Tafel der reinen abgeleiteten Begriffe a priori gegenüber, wo für diese beiden Begriffe in der Reihe der Zeit „vergehen" und „dauern", beim Raum „Grenze" und „Ausdehnung", bei der Empfindung „Mangel" und „Art", bei der Bewegung „Hemmung" und „Lauf" eintreten. Man wird hier entschieden fragen müssen, ob das wirklich reine Begriffe a priori

sind, und sachlich fragen können, ob die hier gegebenen Begriffe richtig benannt sind und einander so, wie Stilling es meint und will, entsprechen. Noch weniger wird man den von Krause aufgestellten und von Stilling acceptierten beiden Gesetzen über die notwendige Verbindung zwischen diesen Vorstellungen und den in ihnen zu tage tretenden Funktionen — das Gesetz des Querschlusses und des Gleichschlusses nennt es Krause — ohne weiteres zustimmen. Stilling heisst die Auffindung dieser Gesetze „eine wirkliche metaphysische Entdeckung, die wohl geeignet sei, in das Chaos der Verbindung sinnlicher Erfahrung, welche man als Ideenassoziation bezeichnet hat, eine gesetzmässige Ordnung zu bringen, welche ihren Grund in unseren ursprünglichen Geistesanlagen hat"; und er sieht darin zugleich einen vortrefflichen Prüfstein, um die Richtigkeit dieser Begriffstafeln daran zu kontrollieren. Aber gerade dass es so stimmt und klappt, kann stutzig machen. Mir scheint hier vielmehr eine weit über Kant hinausgehende Vorliebe für Architektonik sich geltend zu machen, die trotz alles Scharfsinns im Einzelnen zu allerlei Willkürlichkeiten, Gewaltsamkeiten und sprachlichen Spielereien führen musste.

Und das gilt nun ebenso auch, wenn diese Tafeln speziell auf die Lichtempfindungen und Gesichtsvorstellungen angewendet werden. So gern wir Stilling zugeben, dass gelb, grün, rot, blau die vier Grundfarben als Grundempfindungen sind, so wenig können wir ihm darin folgen, dass sie dies deshalb seien, weil Blau die Negation, Gelb die Position ist, Grün den limitierenden, Rot den separierenden Charakter hat, und somit „die Tafel der Qualität auf die einfachste Weise den Streit über die Zahl und die Art der sogenannten Grundfarben löst". Und doch — man darf nur in diesen späteren Kapiteln die Form zerbrechen, den Schematismus bei Seite lassen, und man wird gerade hier die Ausführungen des kundigen Fachmanns mit besonderem Genuss und besonders reicher Belehrung lesen, sei es dass er den Sehraum analysiert oder die Farbenempfindungen ästhetisch wertet oder eine Reihe bekannter optischer Täuschungen psychologisch zu erklären sucht. Hinsichtlich der Raumvorstellung stellt er sich zunächst ganz auf den Boden der transscendentalen Ästhetik Kants und gewinnt dadurch auch seine Position gegenüber „den beiden Erkenntnistheorien der Physiologie, dem Nativismus und Empirismus". „Diese Stellung ist ganz einfach dahin zu präzisieren", sagt er, „dass eine jede Erkenntnis nur aus der Erfahrung zu gewinnen ist, dass aber Er-

fahrung selbst nur möglich ist durch ihr selbst vorhergehende Bedingungen, die wir als Fähigkeiten a priori im philosophischen, als angeborene im physiologischen Sinne bezeichnen müssen". Eben deshalb aber scheint es mir, als hätte er zur Erklärung unseres Sehraumes und des räumlich Sehens dem Empirismus grössere Konzessionen machen können, ohne seinen aprioristischen Standpunkt aufgeben oder auch nur einschränken zu müssen. Gewiss hat er Recht — und Albrecht Krause ist ja dafür nicht der einzige Gewährsmann —, „dass man nicht sagen dürfe, der Raum sei als bereits gegebene Grösse im Gemüt a priori gelegen", was übrigens Kant selbst so auch nie gesagt hat, sondern nur, ,,dass die transscendentale Fähigkeit Raum (und Zeit) in jeder Art und Grösse zu setzen a priori in unserem Geiste liege". Dann bedarf es aber doch bestimmter Erfahrung, um irgend welche ,,Art oder Grösse" des Raumes wirklich zu setzen; und dass dabei auch die Projektion oder Lokalzeichen und gewisse Augenbewegungsgefühle — sofort kombiniert mit synthetischen Funktionen eine Rolle spielen, widerspricht diesem Apriorismus keineswegs.

Was die Farbenempfindungen betrifft, so folgt Stilling hierin vielfach Goethes Farbenlehre, über die er schon früher in den „Strassburger Goethevorträgen" (1899) einen besonderen und besonders geistvollen Vortrag gehalten hat. Derselbe ist auch in den „Kantstudien" seiner Zeit gebührend gewürdigt worden. Man sieht hier zugleich, dass Stilling selbst auch ein Mann von feinem künstlerischem Urteil und Geschmack ist. Er beruft sich bei diesen Ausführungen gelegentlich auf die Meinungen hervorragender Künstler: umgekehrt können Künstler diesem Kapitel über die Psychologie der Farbenempfindung, wie er selbst sagt, ,,die Prinzipien einer Lehre der künstlerischen Anwendung" entnehmen und auch im einzelnen manche trefflichen Winke für Farbenzusammenstellung darin finden.

In dem Schlussabschnitt über die optischen Täuschungen endlich findet man für eine ganze Reihe von bisher schwer zu erklärenden Erscheinungen im rein Psychischen die Lösung des Rätsels. Um nur ein Beispiel zu geben — auf S. 155 heisst es: ,,Es gehört hierher die bekannte Täuschung, welche die griechischen Baumeister veranlasst hat, in den dreieckigen Giebelfeldern die Grundlinien nicht horizontal zu ziehen, sondern leicht nach aufwärts ausgeschweift. Die beiden Divergenten stossen auf die Horizontale zu, es entsteht daher die Erwartung, dass sie nach

oben zu einknicken müsse, da dies aber nicht geschieht, muss sie nach unten zu eingeknickt erscheinen, soll sie also einen genau horizontalen Eindruck machen, so muss sie nach oben hohl gezeichnet sein". In der Erwartung, einem rein psychischen Akt also, findet Stilling die Erklärung für diese und für eine Reihe anderer hier angeführter und besprochener optischer Täuschungen.

Zum Schluss kehrt Stilling noch einmal zu der prinzipiellen Standpunktsfrage zurück. Wird durch den Idealismus, zu dem er sich bekennt, nicht am Ende das Objekt in täuschenden Schein aufgelöst, wenn dasselbe von dem erkennenden Subjekt so vollständig abhängig ist? Darauf antwortet er: Nein; trägt doch das Objekt auch als blosse Erscheinung „immer das transscendental Reale in sich, dass sie immer so und nicht anders ist" (S. 161). Damit bekommen wir das Transscendente sozusagen in unsere Gewalt, haben es unter unseren Händen, „indem es als Erscheinung nicht nur unserer Erkenntnis, sondern auch unserem Wollen unterworfen werden kann" (S. 159). Wenn aber dabei von „Gesetzen" gesprochen wird, denen das Transscendente als Erscheinung unterworfen sei und die wir erkennen und in der anschaulichen Welt verwerten können, so weiss ich nicht, ob dieser Realismus nicht doch im Widerspruch steht mit dem Stillingschen Idealismus, der diese Gesetze lediglich als Ausfluss der synthetischen Funktion des Subjekts, also als ein Psychisches wird ansehen müssen.

So bleibt hier, wie überhaupt in vielen Einzelheiten allerlei Dissens Stilling gegenüber, auch wenn man sich im ganzen auf seinen idealistischen Standpunkt stellt. Schmerzlich wird es ihm freilich sein, wenn er sehen muss, dass gerade das, um was er sich im Anschluss an Krause besonders bemüht hat, jenes kategoriale Tabellenwerk mit seiner Fülle von abgeleiteten Begriffen bis tief hinein in die Welt des Lichts und der Farbe, vielfachem Widerspruch begegnet: denn ich glaube nicht, dass ich mit demselben allein bleiben werde. Allein der Wert des Ganzen wird dadurch kaum vermindert werden. Er liegt für uns in der entschiedenen Betonung der Selbständigkeit und der Priorität der Psychologie gegenüber der Physiologie und in der energischen Durchführung des erkenntnistheoretischen Standpunkts, von dem aus Stilling allen materialistischen und naiv realistischen Anschauungen so siegreich entgegentreten kann. Und er liegt weiter in der Fülle geistreicher Einzelausführungen und in der von voller Be-

herrschung des Gegenstandes zeugenden Stellungnahme zu den vielen Problemen der „Gesichtsvorstellung“, die er „nach Kants Theorie der Erfahrung“ zu lösen versucht. Die Fruchtbarkeit einer so gründlichen und, gewissen modernen Anschauungen und Schlagworten gegenüber, auch einer so mutigen Synthese von Naturwissenschaft und Philosophie hat sich dabei glänzend bewährt, und die Philosophen jedenfalls werden Stilling lebhaften Dank wissen, dass er sich so entschieden und so verständnisvoll zu ihnen bekennt und — um mit Schleiermacher zu reden — mit ihnen, unter entschiedener Wahrung seiner Selbständigkeit, so ehrerbietig eine Locke den Manen Kants geopfert hat.

Erläuterung der Begriffe von möglich und unmöglich, wahrscheinlich, unwahrscheinlich und gewiss, von Glück und Unglück.

Ein wiederaufgefundenes „Loses Blatt" von Kant.

Mitgeteilt von H. Vaihinger.

Man nehme eine Klassenlotterie an von 60000 Losen; der Hauptgewinn sei 50000 Thlr. Diesen Hauptgewinn oder das grosse Los zu gewinnen, ist für den unmöglich, welcher kein Los genommen hat; der Unmöglichkeit stehet stets die Gewissheit gerade entgegen, und diese hat der, welcher alle 60000 Lose genommen hätte; innerhalb dieser Grenzen und der Nummern von 1 bis 59999 liegt nun ganz klar die Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist unwahrscheinlich von 1 bis zu 29999 Losen, wird aber durch zwei, noch hinzugenommene, nämlich bei 30001 Losen, zur Wahrscheinlichkeit. Bei einem genommenen Lose ist die Unwahrscheinlichkeit, bei 59999 Losen aber die Wahrscheinlichkeit am grössten; jene grenzt an die Unmöglichkeit, diese an die Gewissheit. Wären nun aber bei der Ziehung nur noch zwei Nummern im Glücksrade, die deinige und die eines andern, und du willst wissen, welchen Grad von Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit du für dich hast, dann muss die Anwendung eines andern Begriffes stattfinden, nämlich der Begriff von dem, was wir Glück nennen. Hast du, wenn andere lose Streiche verübten, die Zeche bezahlen müssen; ist dir die Butterschnitte in der Regel auf die geschmierte Seite in den Sand gefallen; hast du gewöhnlich den rechten Stiefel an den linken Fuss gezogen; sind dir andere zuvorgekommen; hast du gestolpert, wenn du ein recht schönes Kompliment machen, oder dich gar blamiert, wenn du glänzen wolltest; o weh! du hast das, was man Unglück nennt. Sind aber vor und hinter dir Ziegel vom Dache gefallen, ohne

dich zu treffen; hast du das Goldstück gefunden, wonach zehn andere umsonst suchten; bist du immer vor Thorschluss noch heraus- und hereingekommen; hat man dich im Examen gerade nach dem gefragt, was du erst gestern oder heute durchstudiert hattest; hast du Schanzen und Redouten erobert mit heiler Haut oder bist gar Stabsoffizier geworden, ohne je das fatale Pulver gerochen zu haben: o du Beneidenswerter! Du hast Glück, und das grosse Los trifft keine andere Nummer, als die deinige!

* * *

Der kleine Aufsatz, den wir vorstehend veröffentlichen, ist von Gymnasialprofessor Dr. Reuter in Altona aufgefunden worden. Der Fundort ist merkwürdigerweise ein Schullesebuch, in welchem der Aufsatz seit über 40 Jahren gedruckt steht, ohne den Fachmännern bisher bekannt geworden zu sein. Der kleine Aufsatz hat daselbst die oben mitgeteilte Überschrift: „Erläuterung *bis* Unglück“. Das Buch führt den Titel: „Lebensbilder. Lesebuch für höhere Bildungsanstalten von Berthelt, Jäckel, Petermann, Thomas u. A., Leipzig, Klinkhardt“. Im IV. Bande (1. Abt.), (3. Aufl. 1859) findet sich der Aufsatz auf S. 271 abgedruckt. Über die Provenienz des kleinen Aufsatzes ist daselbst nichts angegeben[1]). Da derselbe sich in den Sämtlichen Werken nicht findet, so wandte sich Professor Reuter an Professor Adickes in Kiel mit der Bitte um Lösung der Herkunftsfrage. Aber auch diesem war der Aufsatz unbekannt. Dasselbe Ergebnis hatte eine Anfrage von Adickes an den Herausgeber der „Kantstudien“.

Ist so die Herkunftsfrage ungelöst, so ist auch die Echtheitsfrage nicht eindeutig beantwortet worden. Adickes ist der Ansicht: „Manches ist Kantisch, anderes wieder gar nicht“. Noch ungünstiger ist das Urteil von Heinze. Ich stehe dagegen der Bejahung der Echtheit sympathischer gegenüber. Ich glaube, dass der kleine Aufsatz in der That echt ist, und nehme zugleich an, dass er aus ziemlich früher Zeit stammt. Ich denke mir, dass Kant damals von irgend Jemand darum angesprochen wurde, diese vieldeutigen, schwankenden Begriffe zu erläutern. Vielleicht war es eine der vielen Damen, die, wie wir aus Kants Biographie wissen, schon den „Magister Kant“ neugierig belagerten. Doch wahrscheinlicher wird, wenn man die zur Illustration gewählten Beispiele ins Auge fasst,

---

[1]) Ich verdanke Herrn Professor Reuter noch die Mitteilung, dass die kleine Abhandlung Kants sich unter der Rubrik „Der Lehraufsatz“ befindet und Bruchstücke von Hamann, Claudius, Knigge, Jacobs, Fr. Schlegel und L. Jahn zu Nachbarn hat. Im Verzeichnis der Autoren ist nur vermerkt: „Kant, I., geb. zu Königsberg 1724, als grosser Denker und Weiser berühmt, starb daselbst 1804“. — Der Verlagshandlung J. Klinkhardt verdanke ich die Einsichtnahme in eine spätere Auflage des Lesebuches, in der sich der kleine Aufsatz auf S. 327—328 befindet. Über die Provenienz des Kantischen Aufsatzes vermochte die Verlagshandlung auch keine Auskunft zu geben, zumal sämtliche Herausgeber gestorben sind. Vielleicht kann einer unserer Leser Auskunft geben? — Nach einer Mitteilung von Fräulein R. Burger in Königsberg erschien die 1. Aufl. der „Lebensbilder“ im Jahre 1850 u. d. T.: „Deutsches Familienbuch. Eine Sammlung von Musterstücken deutscher Poesie und Prosa“.

dass einer der vielen jungen, besonders adeligen Studenten, welche mit dem jungen Kant zusammen assen, an denselben gelegentlich die Bitte um Definition jener ebensoviel gebrauchten als missbrauchten Begriffe richtete. Aus dem jüngst veröffentlichten I. Bande des Kantischen Briefwechsels haben wir ja ein anschauliches Bild gerade von diesen Verhältnissen bekommen. Viele junge, besonders ausländische Studierende nebst ihren Hofmeistern suchten Kants Bekanntschaft, und suchten in Kants jüngeren Jahren insbesondere an demselben Tisch mit ihm zu speisen. Dass sich die Tischgespräche — leider haben diese „Tischreden“ keinen Eckermann gefunden! — auch auf solche Begriffe und Probleme erstreckten, dürfen wir wohl annehmen. Der Niederschlag eines solchen Tischgesprächs mag der kleine Aufsatz sein, welchen Kant für irgend einen wissbegierigen jungen Freund aufzeichnete, oder den ein solcher selbst nach Kants Mitteilungen aufgezeichnet haben mag. Der humoristisch-ironische Ton der zweiten Hälfte des kleinen Aufsatzes scheint mir eben auf eine solche Provenienz von Tischgesprächen hinzuweisen: die drastischen Beispiele sind eben solcher Art, wie man sie gerne nur im mündlichen Verkehr gebraucht, insbesondere gegen Ende der Tafel, *entre la poire et le fromage.* Kant, bekanntlich ein Meister der Conversation, tritt uns — meine ich — aus diesem „Losen Blatt“ mit der lebhaften Schalkhaftigkeit entgegen, wie sie besonders an dem „Magister Kant“ gerühmt wurde. Wir haben hier — so will es mir scheinen — eine prächtige Probe des Witzes und der Laune, welche den Philosophen schon in jungen Jahren nicht minder bekannt machten, als sein Scharfsinn und sein umfassendes Überschauen aller Dinge. Dass endlich Kant gerade das Lotteriespiel zum concreten Beispiel für seine abstrakte Definition nimmt, ist für den nicht verwunderlich, der sich daran erinnert, dass ja Kant selbst gerne — in der Lotterie spielte: er teilt dies ja mit Lessing und anderen grossen Geistern[1]).

Es sprechen aber auch noch besondere innere Gründe für die Echtheit. Kant hat sich mit dem wichtigsten der oben erörterten Begriffe, mit dem Begriff der Wahrscheinlichkeit, mit Vorliebe beschäftigt.

In dem X. Abschnitt der Einleitung zur Logik spricht K. ausführlicher über Wahrscheinlichkeit: „unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahr-„halten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zurei-„chenden ein grösseres Verhältnis haben, als die Gründe des Gegenteils . . . „die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewissheit . . . Bei der „Wahrscheinlichkeit muss immer ein Massstab da sein, wonach ich sie „schätzen kann. Dieser Massstab ist die Gewissheit. Denn indem ich die „unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen soll, muss ich „wissen, wie viel zur Gewissheit gehört . . . Die Momente der Wahr-„scheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig sein. Sind

[1]) Lotterien spielten um jene Zeit eine grössere Rolle fast noch als jetzt. Dass Kant sogar häufig angegangen wurde, Lotteriebillets unterzubringen, erwähnt Borowski, Kant S. 99 (nach einer Mitteilung von R. Burger). Über „Lessing und Eva verw. König als Lotteriespieler“ s. Th. Distel in Max Kochs „Studien zur vergl. Litteraturgeschichte“ I, 4, 512. Lessing und Kant spielten sogar in derselben Lotterie, in der Braunschweiger Waisenhaus-Lotterie, s. Reicke, Lose Blätter II, S. 289.

„sie gleichartig, wie im mathematischen Erkenntnis, so müssen sie numeriert werden; sind sie ungleichartig, wie im philosophischen Erkenntnis, „so müssen sie ponderiert . . . werden . . . Hieraus folgt: dass nur der „Mathematiker das Verhältnis unzureichender Gründe zum zureichenden „Grunde bestimmen kann . . . Von der mathematischen Wahrscheinlichkeit „kann man daher auch eigentlich nur sagen: dass sie mehr als die „Hälfte der Gewissheit sei . . . Man hat viel von einer Logik der „Wahrscheinlichkeit (*logica pro'abilium*) geredet. Allein diese ist nicht „möglich: Denn wenn sich das Verhältnis der unzureichenden Gründe zum „zureichenden nicht mathematisch erwägen lässt, so helfen alle Regeln „nichts“. Als Ergänzung hierzu diene, was K. in den Prolegomena (gegen den Schluss der „Auflösung der allgemeinen Frage“, Orig.-Ausg. S. 196) sagt: „Der *calculus probabilium* . . . enthält . . . ganz gewisse Urteile über „den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle, unter gegebenen gleichartigen „Bedingungen, die in der Summa aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der „Regel gemäss zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalles nicht genug bestimmt ist“. Der oben mitgeteilte Aufsatz ist eine lebendige Illustration zu dieser Stelle, zu der noch besonders verglichen werden möge, was Kant in der Kr. d. Urt., § 90 über das „Meinen“ und im Zusammenhang damit über die „Wahrscheinlichkeit“ sagt: „Wahrscheinlichkeit ist ein Teil einer in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewissheit (die Gründe werden darin mit dem Zureichenden, als „Teile mit einem Ganzen, verglichen), zu welchen jener unzureichende „Grund muss ergänzt werden . . . Als Bestimmungsgründe der Gewissheit „eines und desselben Urteils müssen sie gleichartig sein, indem sie sonst „nicht zusammen eine Grösse (dergleichen die Gewissheit ist) ausmachen „würden“ . . . Dazu vergleiche man auch den Anfang der transsc. Dialektik in der Kr. d. r. V.

Diese Stellen scheinen mir darauf hinzuweisen, dass der oben mitgeteilte kleine Aufsatz ganz in der Linie der Kantischen Gedankengänge liegt. Die mitgeteilten Stellen stammen aus Kants späteren Werken, nur die Stelle aus der Logik mag aus der früheren Zeit stammen. Dass sich Kant in der früheren Zeit schon mit denselben Fragen beschäftigt hat, beweist auch seine Preisschrift vom Jahre 1764, in deren „Einleitung“ er auch schon von den „Graden der Gewissheit“ spricht. „Zur Lehre von der Gewissheit unseres Erkenntnisses gehört auch die Lehre von der Erkenntnis des Wahrscheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewissheit anzusehen ist“, wie es in der Logik a. a. O. heisst. So mag sich K. schon in jener Zeit mit dem Problem der Wahrscheinlichkeit beschäftigt haben. Aus derselben Zeit[1]) stammt wohl auch das Fragment No. 237 in den Re-

[1]) Nach einer Mitteilung von Adickes stammt das Fragment 237 wohl eher aus dem Ende der 70er Jahre. Adickes erinnert ferner an Reflexion II, No. 823 (80er Jahre), wo K. die „Grade der Möglichkeit“ auch durch ein verwandtes Beispiel erläutert: „so gehören viel Würfe, um eine Tern zu werfen“. Derselbe weist noch auf die Kr. d. r. V., 2. Aufl. S. 853 hin, wo Kant das Problem „vom Meinen, Wissen und Glauben“ dadurch erläutert, dass jemand für seine Glaubensüberzeugung eine Wette (von 1—10 Ducaten) eingeht. Reicke weist ferner hin auf die Vorrede zu Kants Schrift über die „Negativen Grössen“ (1763), wo Kant von der „Logik der Erwartungen in Glücksfällen“ spricht.

flexionen Kants zur Anthropologie (herausgeg. v. B. Erdmann, Leipzig, Fues 1882, S. 115): „In vielen Fällen hilft die spekulative Vernunft nichts, wir brauchen nur die gesunde, z. B. Glaubwürdigkeit der Zeugen. Alle Wahrscheinlichkeit der Lotterie ist spekulative Vernunft“ u. s. w. Diese Parallelstelle beweist schlagend, dass das Lotteriebeispiel ganz in Kants Gedankenkreis hineinpasst. In diese Zeit, d. h. um 1764, in der sich Kant jedenfalls auch schon mit dem *Calculus probabilium* bekannt gemacht hatte, möchte ich den kleinen Aufsatz stellen, dessen Bestimmungen ich hiermit übersichtlich zusammenstellen will.

Bei einer Lotterie von 60000 Losen bestehen in Bezug auf die Erlangung des Hauptgewinns (des „Grossen Loses“) folgende Chancen:

1. Unmöglichkeit — wenn kein Los (0) genommen ist.
2. Gewissheit — wenn alle Lose (60000) genommen sind.
3. Möglichkeit — innerhalb dieser Grenzen, also wenn 1—59999 [im überlieferten Text steht das erstemal irrigerweise 60000] Lose genommen sind.
   a) Unwahrscheinlichkeit — wenn 1—29999 Lose genommen sind. Diese Unwahrscheinlichkeit ist am grössten bei 1, wo sie deshalb an die Unmöglichkeit grenzt (= 0) und fällt successive bis zur Anzahl von 29999 Losen, wo sie am geringsten ist [bei 30000 genommenen Losen halten sich Unwahrscheinlichkeit und Wahrscheinlichkeit gerade die Wage].
   b) Wahrscheinlichkeit — wenn 30001—59999 Lose genommen sind. Diese Wahrscheinlichkeit ist am geringsten bei 30001 und steigt successive an bis zur Anzahl von 59999 Losen, wo sie am grössten ist, und an die Gewissheit (= 60000) grenzt.

Nachschrift.

Ich verdanke Adickes die sehr wertvolle Mitteilung, dass in dem Dorpater Handexemplar der Meierschen Logik Kant bei dem betreffenden Abschnitt derselben öfters zur Illustrierung der abstrakten Begriffe auf Lotteriebeispiele recurriert. — Darnach könnte das Lose Blatt also wohl auch aus einer Nachschrift der Logikvorlesung stammen.

Es ist ein Beweis der gründlichen Kennerschaft Kants, durch welche R. Reicke sich auszeichnet, dass derselbe, ohne eine solche Nachschrift vor Augen zu haben, aus der blossen Beschaffenheit des mitgeteilten Textes, besonders aus dem Anfang desselben („Man nehme“ u. s. w.), ebenfalls denselben Schluss zieht.

Kant scheint das Beispiel auch in anderen Vorlesungen mit Vorliebe benutzt zu haben; nach einer weiteren Mitteilung von Adickes kommt auch in der ungedruckten älteren Pölitzschen Nachschrift der Metaphysik in dem Abschnitt über Hypothetische Möglichkeit (vgl. die von Pölitz herausgegebene Metaphysik S. 53) das Lotteriebeispiel vor. —

Aus zwei Festschriften.

Beiträge zum Verständnis der Analytik und der Dialektik in der Krit. d. r. V.

Von H. Vaihinger.

Es ist eine schöne Sitte, verdienten Männern der Wissenschaft zu besonderen Anlässen wissenschaftliche Widmungsgaben in Form von Festschriften zu weihen. Man trägt solchen Männern damit einen Teil der wissenschaftlichen Dankesschuld ab, die man ihnen gegenüber fühlt. So veranstalteten Schüler, Verehrer und Freunde zum 70. Geburtstage Sigwarts (28. März 1900) und zum 80. Geburtstage Hayms (5. Oktober 1901) Festschriften dieser Art. Beide tragen den Titel: „Philosophische Abhandlungen", die erste im Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck) in Tübingen erschienen (248 Seiten stark), die zweite im Verlag von M. Niemeyer in Halle a. S. erschienen (560 Seiten stark). An beiden Festschriften habe ich mich beteiligt; meine beiden Abhandlungen haben wichtige Punkte der Lehre Kants zum Thema. In der Sigwartfestschrift steht die Abhandlung: Kant — ein Metaphysiker? (24 S.), in der Haymfestschrift — sie ist durch Hayms unerwarteten Tod am 27. August 1901 leider zu einer Gedenkschrift geworden — die Abhandlung: Die transscendentale Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. (76 S.)[1]. Die erstere Abhandlung schlägt in das Gebiet der Dialektik, die zweite in das der Analytik. Indem ich von Beiden im Folgenden den Lesern der „Kantstudien" in Form eines Auszuges eine Selbstanzeige gebe, stelle ich sie (im Widerspruch mit der chronologischen Reihenfolge) entsprechend der sachlichen Folge von Analytik und Dialektik um.

I.

Die transscendentale Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V.

Aufmerksames und scharfes Studium der Deduktion A lehrt auf Schritt und Tritt, dass wir es in ihr nicht mit einer einheitlichen Darstellung zu thun haben: Kant kann dieselbe unmöglich in einem Zuge niedergeschrieben haben; aber auch, dass er dieselbe in einzelnen Absätzen,

[1]) Beide Abhandlungen sind auch separat erschienen.

jedoch in der jetzigen Reihenfolge der Abschnitte geschrieben habe, ist kaum möglich. Die Wiederholungen und die Widersprüche in derselben sind vielmehr derart, dass hier nicht bloss aufeinanderfolgende, sondern sogar durcheinandergeworfene Schichten angenommen werden müssen. Die Publikationen der „Losen Blätter", der „Reflexionen" und des „Opus postumum" aus Kants Nachlass haben uns über die Arbeitsmethode Kants belehrt: wir finden überall einzelne kürzere oder längere Ausführungen, wobei Kant in immer neuen Ansätzen den spröden Gegenstand zu bewältigen sucht, und bei diesen neuen Ansätzen nimmt K. auf seine eigenen früheren Darstellungen fast nie Rücksicht. Er setzt fast immer wieder neu ein, ohne Beziehung auf die schon vorliegenden älteren Aufzeichnungen. Dadurch erklären sich sowohl die immer neuen Behandlungen desselben Themas, als die auffallenden Abweichungen derselben von einander. Damit löst sich auch die scheinbar streng einheitliche Deduktion A in eine Reihe „loser Blätter" auf, welche aus sehr verschiedener Zeit stammen mögen, und welche von K. selbst bei der letzten Redaktion nur in einen losen äusseren Zusammenhang gebracht worden sind, ohne innere Durchdringung und Verschmelzung.

Dass sich dies so verhalte, war aufmerksameren Beobachtern auch früher nicht entgangen. Schon 1876 stellte Riehl in seinem „Philos. Kriticismus" I, 377, 386 die These auf: „Die Deduktion wird nicht weniger als dreimal von verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen und durchgeführt"; „der Gedankengang wird in verschiedenen Wendungen wiederholt". Im Jahre 1878 hat sodann besonders B. Erdmann die Aufmerksamkeit auf diesen Umstand gelenkt (Kants Kriticismus, S. 24 ff.): „Der Beweisgang der Deduktion bildet keine fortlaufende Reihe, sondern eine viermalige Wiederholung einer und derselben Argumentation". Jene vier einzelnen Beweisgänge seien „nur lose aneinandergeknüpft, gelegentlich sogar so, dass es scheint, als habe hier eine nachträgliche Einschaltung stattgefunden". Elf Jahre später hat Adickes einen neuen Anlauf nach dieser Richtung hin genommen. In seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. (1889) S. 139, S. 653—684 hat er die Deduktion A mit grossem Scharfsinn in ihre einzelnen Bestandteile aufzulösen gesucht: „Die Deduktion A ist aus verschiedenen, zeitlich und inhaltlich von einander getrennten, früher selbständigen Deduktionen sehr künstlich zusammengestellt" (139), dieselbe ist „eine mosaikartige Zusammenstellung und Verschlingung verschiedener Gedanken aus verschiedenen Zeiten". Demnach unterscheidet Adickes sieben verschiedene Deduktionen, in denen er ebenso viele verschiedene Variationen desselben Grundgedankens findet.

Meine Analyse der Deduktion A ist gänzlich unabhängig von derjenigen von Adickes entstanden und kommt im einzelnen zu ganz anderen Resultaten. Gemeinsam ist wohl das Hauptergebnis der beiden Analysen, dass die Deduktion A aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Schichten besteht, aber das Prinzip ihrer Sonderung ist ein anderes. Das Sonderungsprinzip ist bei mir folgendes: Kant giebt in den verschiedenen Darstellungen ganz verschiedene Schilderungen der „subjektiven Erkenntnisquellen", Sinn, Einbildungskraft, Verstand u. s. w. Die Geologen, welche ja mit Vorliebe verschiedene Schichten der Erdrinde unter-

scheiden, haben da, wo diese nachher durcheinandergeworfen sind, zum Teil als Kennzeichen verschiedene „Leitmuscheln“ gefunden: verschiedene neptunische Schichten unterscheiden sich nach den in ihnen eingeschlossenen Muscheln, und die Verschiedenheit dieser ist der Leitfaden der Unterscheidung der Schichten. Solche „Leitmuscheln“ für die verschiedenen Schichten der Deduktion A sind die von einander sehr abweichenden Darstellungen der subjektiven Erkenntnisquellen, deren (bereits von B. Erdmann bemerkte) Verschiedenheit zwar auch schon Adickes gesehen hat, ohne dieselbe aber zum eigentlichen Unterscheidungsprinzip zu machen. Für mich aber ist jener Unterschied das einzige und entscheidende Unterscheidungsprinzip der einzelnen Schichten.

Bei der Analyse der einzelnen Abschnitte war nun eine grosse technische Schwierigkeit zu überwinden: es handelt sich um eine bequeme und kurze Kennzeichnung der einzelnen von mir unterschiedenen Abschnitte durch leicht kenntliche Chiffern. Die von mir gewählte Chiffrierung ist aus der Sache selbst herausgenommen: die drei Abschnitte, in welche Kant selbst die transsc. Deduktion A eingeteilt hat, sind mit I, II, III bezeichnet. Im I. Abschnitt, der auch in die 2. Auflage mit hinübergenommen worden ist, sind darum die der 2. Auflage angehörenden Paragrapheneinteilungen (§ 13, § 14) von mir beibehalten worden; der nicht in B herübergenommene Rest des I. Abschnittes ist sachgemäss als: I Schluss bezeichnet worden. Im II. Abschnitt wurde zuerst die Einleitung (in 2 Hälften α und β) abgetrennt; Kant selbst unterscheidet in dem Abschnitt weiterhin dann vier Nummern; ich glaube, dass kurz nach Beginn der dritten Nummer (nach dem zweiten Absatz) ein scharfer Einschnitt zu machen ist, und musste daher die dritte Nummer in α und β zerlegen. Die einzelnen Abteilungen endlich, die ich im III. Abschnitt machen zu müssen glaube, habe ich, abgesehen von der Einleitung, durch α, β, γ, δ gekennzeichnet. Die Bezeichnung der „Summarischen Vorstellung“ u. s. w. durch S rechtfertigt sich von selbst. Zur Deduktion steht in sehr naher Beziehung endlich auch schon die erste Hälfte des § 10, der noch zum „Leitfaden der Entdeckung“ u. s. w. gehört: daraus erklärt sich die Chiffre L § 10 von selbst.

Zur bequemeren Übersicht ist an dieser Stelle im Text eine Tabelle eingeschaltet: in derselben sind die einzelnen von mir unterschiedenen Abschnitte genau abgeteilt, mit Angabe der Seitenzahlen der 1. Auflage. sowie zum Teil mit den Anfangs- und Endworten der gemachten Abteilungen, nebst kurzer Charakteristik des Inhalts derselben, sowie nebst den für sie gewählten Chiffern. Auch sind dabei sogleich die 4 Schichten angegeben, in die ich jene einzelnen Abschnitte verteilen zu können glaube. (Zur Vergleichung ist die Adickes'sche Einteilung hinzugefügt worden).

Auf diese Einteilung folgt sodann als erster Abschnitt die „Kurze Analyse der einzelnen Abschnitte in ihrer Reihenfolge bei Kant“. Es ist nicht leicht möglich, aus dieser „kurzen Analyse“ noch einen kürzeren Auszug zu machen. Es wird in dem Teil gezeigt, wie die einzelnen Abschnitte bei Kant voll von auffallenden Ab-

weichungen von einander sind. Diese Abweichungen sind zum Teil von den bisherigen Autoren schon bemerkt worden, aber auch nur zum Teil; sie sind in der Abhandlung nun vollständig neben einander gestellt. Ich muss mich hier auf das Nötigste und Offenkundigste beschränken.

Des ersten Abschnittes erster Teil: „Von den Prinzipien einer transsc. Deduktion überhaupt", der in B mit § 13 bezeichnet worden ist, operiert nur mit dem alten Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand. Er stellt das Problem resp. die Aufgabe der Deduktion fest, und macht dabei die Voraussetzung, dass die Verstandeskategorien nicht notwendig seien für die Gegenstände der Anschauungen. Diese Voraussetzung aber wird nachher thatsächlich zurückgenommen.

Des ersten Abschnittes zweite Hälfte: „Übergang zur transsc. Deduktion der Kategorien", die in B mit § 14 bezeichnet worden ist, operiert ebenfalls nur mit dem Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, geht aber im übrigen weit hinaus über den Inhalt des § 13: denn jetzt wird eingesehen, dass die Kategorien notwendig sind, um die Anschauungen als Gegenstände zu denken und zur einheitlichen Erfahrung zu verbinden.

Nachdem nun also immer wieder nur der alte wohlbekannte Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand wiedergekehrt war, findet sich nun im 1. Abschnitt der transsc. Deduktion (= I) am Schluss zuerst die neue Dreiteilung der „drei ursprünglichen Quellen, die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten": 1. Die Synopsis des Mannigfaltigen [und zwar] a priori durch den Sinn; 2. Die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; 3. Die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption. Bei allen drei wird der empirische und der transscendentale Gebrauch unterschieden.

Dies die „erste Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen". An ihre Stelle tritt aber schon im II. Abschnitte gleich am Schluss der Einleitung eine ganz andere, die „zweite Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen". Es werden wieder Sinnlichkeit und Verstand einander dichotomisch gegenübergestellt und nur der Verstand trichotomisch in drei besondere Elemente geschieden: Apprehension, Reproduktion, Rekognition. Diese drei Elemente „geben nun auch eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen"; diese Faktoren sind als „Anschauung, Einbildung und Begriff" bezeichnet.

Man bedenke, dass wir bisher folgende Einteilungen bekommen haben: zuerst die Zweiteilung in Sinnlichkeit (I) und Verstand (II); sodann an deren Stelle die Dreiteilung in Sinn (I), Einbildungskraft (II) und Verstand (III); dann kehrt jedoch die erste Zweiteilung in Sinnlichkeit (I) und Verstand (II) wieder, aber nun wird der Verstand im weiteren Sinn (II) in drei Teilfunktionen: Anschauung (1), Einbildung (2), Begriff (3) zerlegt (und dieses letzte Glied muss auf den Verstand im engeren Sinn zurückgeführt werden). Wir haben also zuerst eine Zweiteilung, dann eine Dreiteilung und dann eine verworrene und verwirrende Vermischung der Zweiteilung und der Dreiteilung in einer Zwei- und Dreiteilung.

In der Apprehension wird, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch der Sache nach, eine empirische und eine transscendentale Funktion unter-

schieden. Faktisch aber verschwindet der transscendentale Gebrauch in den späteren Erörterungen vollständig und die Apprehension wird dann späterhin nur noch als eine empirische Funktion in Anspruch genommen. — Die zweite synthetische Funktion ist die „Synthesis der Reproduktion“. Hier quält Kant sich und die Leser mit einem sehr gesuchten und geschraubten Nachweis, dass die gewöhnliche empirisch-psychologische Reproduktion eine transscendentale Synthesis der Reproduktion voraussetze (während bei der Apprehension der empirischen Funktion die reine nur an die Seite gesetzt wurde). Wohlbemerkt — die transscendentale Handlung wird nach Analogie der empirischen, die von der Psychologie behandelt wird, als reproduktive bezeichnet und als solche „dem transscendentalen Vermögen der Einbildungskraft“ zugeschrieben. Nachher hat K. dies fallen gelassen und die transsc. Funktion der Einbildungskraft ausschliesslich und ausdrücklich als „produktive“ bezeichnet, womit dieser ganze Abschnitt von Kant ja in A selbst schon zurückgenommen wird — nicht gerade zur Erhöhung der Klarheit und Durchsichtigkeit. Aber auch vorher, d. h. in I Schluss, in der ersten Tafel der subjektiven Quellen, ist dem ganzen Zusammenhang nach die transscendentale Einbildungskraft nur als produktive zu verstehen. Die reproduktive Einbildungskraft als transscendentale Funktion gehört nur der zweiten Tafel der subjektiven Quellen an. Aus diesem Hauptgrund unterscheidet sich die zweite Tafel der subjektiven Quellen grundwesentlich von der ersten. — Die dritte synthetische Funktion ist „die Synthesis der Rekognition“. Man sollte erwarten, dass eine empirische und eine transscendentale Rekognition unterschieden würde, dies geschieht aber nicht.

Diese 3 transscendentalen Synthesen kehren nun aber im folgenden nicht mehr in derselben Weise wieder: es tritt an Stelle davon eine verwirrende Menge abweichender Darstellungen, in Bezug auf welche ich auf meine Abhandlung selbst verweisen muss. Nur so viel sei bemerkt, dass Kant zu der ersten Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen zurückkehrt, (speziell ist die in III Einl. aufgestellte dritte Tafel im wesentlichen identisch mit der ersten), sowie dass Apprehension, Reproduktion und Rekognition nachher nur als empirische Funktionen erscheinen.

Auf Grund dieser vergleichenden Analyse dürfen wir wohl behaupten, dass die transscend. Deduktion A absolut keine einheitliche Darstellung ist, sondern ein sehr lose komponiertes Neben- und Durcheinander verschiedener, widersprechender Darstellungen aus verschiedenen Zeiten. Die chronologische Reihenfolge der einzelnen Darstellungen festzustellen, ist natürlich nicht mit Sicherheit möglich, doch glaubte ich, in einem zweiten Abschnitt: Chronologische Rekonstruktion darüber folgende Vermutungen äussern zu dürfen, deren hypothetischer Charakter von vornherein ausdrücklich zugestanden werden soll. Sie sind aber doch vielleicht imstande, die vielen Rätsel der Deduktion A bis zu einem gewissen Grade zu lösen.

I. Schicht des transscendentalen Gegenstandes
— noch ohne die Kategorien —.

Die älteste Darstellung dürfte II, 3 β sein, d. h. die Stelle in der 3. Nummer des II. Abschnittes, welche mit den Worten beginnt: „Und hier ist es denn notwendig . . .“ (A 104—110). Für das Alter derselben spricht zunächst der auffallende Umstand, dass in ihr von der (produktiven) Einbildungskraft absolut geschwiegen wird, obwohl der Sache nach dieselbe notwendig hätte erwähnt werden müssen, wenn dieselbe eben überhaupt schon in den Kantischen Gesichtskreis damals getreten wäre. Für das hohe Alter spricht aber auch das Thema: der „Gegenstand einer Vorstellung“. In keiner der übrigen Darstellungen wird dieser Begriff erörtert, vielmehr wird er überall als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff aber ist nun gerade das Thema des vielerörterten Briefes an Herz vom 21. Febr. 1772. Daselbst wird die Frage der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand in einer doppelten Richtung aufgeworfen. Für uns kommt hier zunächst nur die erste in Betracht: die Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf Gegenstände. Das Problem, mit dem sich der ganze Abschnitt beschäftigt, ist nun eben: worauf beruht „unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand?“ (4. Abs.) Aber „Erkenntnis“ ist in diesem ganzen Zusammenhange — was man bisher ganz und gar nicht beachtet hat — überall nur die empirische: es handelt sich nicht etwa um die Frage, warum sich die reinen Begriffe, die reinen Erkenntnisse auf einen Gegenstand beziehen können, sondern es handelt sich nur um das, „was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand . . . verschaffen könne“ (letzter Abs.) oder wie es eben daselbst heisst, um „alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen“.

Im Briefe vom 21. Febr. 1772 findet Kant diese Frage noch „leicht einzusehen“. Aber bald darnach muss er zur Einsicht gekommen sein, dass diese Frage ernster zu nehmen ist, und das Resultat dieser erneuten Inangriffnahme haben wir hier in II, 3 β vor uns: die Einsicht, dass der einheitliche „Gegenstand“ einer sinnlichen, empirischen Vorstellung nichts ist, als das Gegenbild der Subjektseinheit, der transsc. Apperzeption, derart, dass wir unsere „formale Einheit des Bewusstseins“ geltend machen „in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen, resp. der Anschauungen“. In den sinnlichen Vorstellungen dieses Baumes, jenes Hauses steckt eben ausser dem „passiven“ Element ein aktiv-synthetischer Faktor, ein Strahl der Einheitssonne unseres Ich; ein Strahl dieser Sonne fällt auf das zerstreute Mannigfaltige der Erscheinung und es konkresziert zum einheitlichen Erfahrungsgegenstand.

Diese Objektivierung der subjektiven Erscheinung zum Erfahrungsgegenstand durch die reine Apperzeption ist nun aber, wie es weiterhin heisst, vermittelt durch „Begriffe“: man wird natürlich versucht sein, hier zunächst an die Begriffe a priori, an die Kategorien zu denken; aber gerade diese Erwartung wird getäuscht. Die Wahrnehmungen werden zur „Erkenntnis äusserer Erscheinungen“ als „Gegenstände“ durch die darin mitspielende Wirksamkeit eines allgemeinen Begriffes, z. B. des Begriffes „Körper“. Aber dies ist doch nur ein empirisch entstandener Allgemein-

begriff und nicht im mindesten etwa eine Kategorie! Von „Kategorien“ ist in dem ganzen Abschnitt II, 3 β nicht im mindesten die Rede, sondern von „Begriffen“, und überall sind dem ganzen Zusammenhang nach nur die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe darunter verstanden. Man beachte also wohl die ganz eigentümliche Darstellung: die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe sind es hier, welche mit der transsc. Apperzeption zusammen es verursachen, dass aus blossen Wahrnehmungen „Gegenstände“ für uns werden; diese Allgemeinbegriffe sind „Regeln“, welche die Erscheinungen „nicht allein notwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i.: der Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen“. Diese verbindende und objektivierende Einheitskraft verdanken die Allgemeinbegriffe der in ihnen wirksamen und sie allein ermöglichenden Einheit der transscendentalen Apperzeption: „die numerische Einheit dieser Apperzeption liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit“.

In dem Abschnitt II, 3 β ist von Kategorien also noch nicht die Rede; es bedarf noch gar nicht ihrer Mitwirkung, um das Mannigfaltige zur Einheit zu zwingen. Die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe thun jetzt diesen Dienst: sie spielen die Vermittlerrolle, sie sind die Organe, durch welche die transsc. Apperzeption jene Einheit des Mannigfaltigen hervorbringt, resp. die Objektseinheit in das getrennte Mannigfaltige hineinbringt. Die Objektseinheit ist das Gegenbild, der Widerschein, die Wirkung der Subjektseinheit. Dass aber diese Subjektseinheit sich in kategorialen Einheitsfunktionen manifestiere, davon ist absolut noch nicht die Rede. Somit löst Kant das Gegenstandsproblem in Bezug auf die sinnlichen Vorstellungen hier noch ohne Bezugnahme auf die Kategorien.

II. Schicht der Kategorien — noch ohne die produktive Einbildungskraft —.

Aber es giebt noch eine zweite Richtung, in welcher das Problem der Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand in jenem Brief aufgeworfen wird. Das erste Problem, das K. damals noch leicht nahm, betraf die „sinnlichen Vorstellungen“; das zweite betrifft die „intellektualen Vorstellungen“. Dies letztere Problem treffen wir nun auch in I § 13. Dieser Abschnitt wird so ziemlich aus derselben Zeit stammen, wie II, 3 β; doch wird man annehmen dürfen, dass II, 3 β das frühere Stück ist: Kant entdeckt zuerst, dass jenes erstere Problem — des „Gegenstandes“ der sinnlichen Vorstellungen — nicht ganz so einfach ist, als er zuerst gemeint hatte, und er macht die fundamental wichtige Entdeckung, dass der „Gegenstand“ der sinnlichen Vorstellungen nichts ist als ein Gegenbild der Subjektseinheit, der Apperzeption. Nun erst ist er auch imstande gewesen, das zweite Problem fruchtbar in Angriff zu nehmen, und den Übergang zu der Beantwortung des zweiten Problems — des „Gegenstandes“ der intellektualen Vorstellungen — haben wir in § 13 vor uns. Dieser Passus giebt erst eine Exposition des Problems, wie es Kant damals fasste — noch vor der Lösung: denn nach der

Lösung hätte er die Exposition anders gemacht. Erst allmählich wird K. zu jener grossen neuen entscheidenden Einsicht gelangt sein: dasselbe Prinzip, das die thatsächliche Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf ihren Gegenstand erklärt, — die Synthesis des Mannigfaltigen durch das Ich — ist ja auch imstande, die rechtmässige Beziehung der intellektualen Vorstellungen auf Gegenstände zu erklären; die intellektuellen Vorstellungen wirken eben als notwendige Mittel mit bei der Synthesis des Mannigfaltigen durch das Ich zu „Gegenständen", und diese „Gegenstände", bei deren Entstehung sie mitgewirkt haben, sind eben darum auch rechtmässige und zwar die allein rechtmässigen „Gegenstände", auf welche die Kategorien sich notwendig beziehen. Jetzt muss denn auch die Einsicht gekommen sein, dass die Apperzeption, deren Wirkung die Vorstellung des „Gegenstandes" ist, identisch ist mit dem reinen Verstand, dessen Begriffe die Kategorien sind. In dem Augenblicke, in welchem diese beiden Ströme zusammenflossen, ward der Grundgedanke der transsc. Deduktion geboren, nicht früher und nicht später. Den Niederschlag dieser Entdeckung haben wir nun in I § 14 (ohne den Schluss, der aus späterer Zeit stammt), sowie in dem mit ihm wesentlich zusammengehörigen II, Einl. *α*.

Nun erst wird die Darstellung II, 4 gefolgt sein. Der Abschnitt setzt selbständig und neu ein und macht den Eindruck einer von der unmittelbar vorhergehenden Auslassung ganz unabhängigen Erörterung. Nun erst wird hier der Gedanke durchgeführt, dass eben die Kategorien Einheit der Erfahrung und damit Gegenständlichkeit der Anschauungen bewirken. Jetzt wird daher auch nicht mehr von dem „transscendentalen Gegenstand" gesprochen, der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = X ist: sondern die „Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände", die Möglichkeit, „Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken", wird nun dem erst jetzt eingeführten Mittelglied der verschiedenen Kategorien zugesprochen. Jetzt wird daher auch die Lieblingskategorie der Kausalität eingeführt. Aber immer fehlt noch die produktive Einbildungskraft; das „Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis" ist einzig und allein die transsc. Apperzeption.

III. Schicht der produktiven Einbildungskraft
— noch ohne die dreifache Synthesis —.

Nun erst wird zeitlich die Darstellung III *β* anzusetzen sein: denn erst in ihr wird die produktive Einbildungskraft eingeführt und zwar in einer Form, welche bezeugt, dass es sich um eine eben gemachte neue Entdeckung handelt, die noch den Eindruck des „Befremdlichen" macht. Auch diese Darstellung setzt ganz neu ein, als ob nichts vorhergegangen wäre. Nunmehr werden aber die schon in II, 3 *β* erwähnten empirischen Funktionen der Apprehension und der Reproduktion der empirischen Einbildungskraft zugeschrieben und dieser die produktive Einbildungskraft — eben das neuentdeckte Mittelglied — gegenübergestellt.

So ziemlich aus derselben Zeit mit III *β* stammt nun auch offenbar III *α*, worin die Darstellung, welche III *β* von unten gegeben hatte, „von

oben“ wiederholt wird: darin wird eben auch der Hauptton auf die Kategorien, die Errungenschaft von II, 4, und auf die produktive Einbildungskraft, die Errungenschaft von III β, gelegt und der Zusammenhang beider hervorgehoben.

Wie sich hierzu die Abschnitte III δ, S, I, I Schluss, III γ, III Einl. verhalten, muss ich bitten in der Abhandlung selbst nachzusehen. Das Entscheidende für ihre Zusammenstellung ist, dass sie die Hauptsache gemein haben: die Dreiteilung: Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperzeption. Diese klare Dreiteilung unterscheidet diese dritte Schicht ganz scharf von der zweiten, in der die reine Einbildungskraft noch fehlt, wie von der vierten, in der sich dieselbe in die unklare dreifache Synthesis a priori auflöst.

Jene Dreiteilung ist ja am besten und übersichtlichsten dargestellt in den beiden kleinen Abschnitten I Schluss, sowie III Einl., welchen wir schon oben den Namen gegeben haben: Erste und dritte Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen. Beide Tafeln koincidieren in den wesentlichen Hauptpunkten. Die folgende Tabelle ist daher aus beiden Darstellungen kombiniert.

Erste (und dritte) Tafel.

1. Die Synopsis des Mannigfaltigen — a priori durch den Sinn, d. h. die reine Anschauung.
2. Die Synthesis dieses Mannigfaltigen — durch die reine transscendentale Einbildungskraft.
3. Die Einheit dieser Synthesis — durch die reine transscendentale Apperzeption.

IV. Schicht der dreifachen Synthesis.

Eine total andere Einteilung der „subjektiven Erkenntnisquellen“ giebt aber nun die Darstellung II, 1—3 α nebst II Einl. β, eine neue Einteilung, welche keine organische Weiterbildung der bisherigen ist, sondern einen völligen Bruch mit derselben involviert, und daher auch zeitlich derselben ferne stehen muss. Wir brauchen zum Erweis des Gesagten bloss die neue Gliederung tabellarisch darzustellen:

Zweite Tafel.

A) Synopsis des Mannigfaltigen durch den Sinn.
B) Synthesis
   1) Synthesis der Apprehension der Vorstellungen in der [inneren][1]) Anschauung.
   2) Synthesis der Reproduktion der Vorstellungen in der Einbildung.
   3) Synthesis der Rekognition der Vorstellungen im Begriffe.

---

[1]) Dass es sich hier nur um die innere Anschauung handeln kann, ist ein wichtiger, aber bisher ganz übersehener Punkt. Näheres hierüber in der Abhandlung selbst.

Diese Differenz ist nun aber ausserordentlich auffallend. Früher galten Apprehension, Reproduktion und auch Rekognition als empirische Vorgänge, jetzt auf einmal stellen sich uns eben dieselben als transscendentale dar: das ist unzweifelhaft in II, 1—3 α gesagt, wo speziell die „reproduktive Synthesis“ als eine „transscendentale Handlung“ aufgeführt wird, der parallel auch die beiden anderen so gefasst werden müssen. Wie kam Kant nun hier zu dieser klaffenden Abweichung von seinen eigenen früheren Ausführungen?

Zur Erklärung hiervon muss man sich folgendes gegenwärtig halten. Kant hatte — und das war der Kern der transsc. Deduktion — unterschieden zwischen der Entstehung der Erfahrungswelt (W) durch die a priori vorhergehende vorbewusste Funktionierung der transscendentalen Einbildungskraft und Apperzeption einerseits (transsc.-unbewusst) — und zwischen der nachher erfolgenden bewussten Erfassung der Erscheinungen (W) durch die empirisch-psychologischen Funktionen der Apprehension und Reproduktion (Association) und auch Rekognition andererseits (empirisch-bewusst). Die empirisch-bewusste (analytische) Auffassung der uns empirisch gegenüberstehenden Aussenwelt als räumliche und regelmässige Erscheinungen ist erst etwas Späteres, dem schon eine ursprüngliche synthetische Gestaltung und Formung der rohen Empfindungen gerade zu jenen räumlich und gesetzlich geordneten Erscheinungen vorangegangen ist: eben die transscendental-vorbewusste Synthese, um deren Nachweis es sich in der subjektiven Deduktion handelt. Das eben ist ja das grosse εὕρημα der transsc. Deduktion, dass die Verstandeshandlungen — natürlich in vorbewusster Thätigkeit — die Substruktion aller empirisch bewussten Anschauung bilden müssen, dass der Verstand nicht erst die Krönung der Anschauung bilde, wie man bis dahin allgemein angenommen hatte. Darin besteht ja eben die eigenartige Umdrehung, man möchte sagen, die Umwertung aller bis dahin giltigen Erkenntniswerte durch Kant.

Jene Schilderung der transscendental-vorbewussten Schaffung der Erfahrungswelt aus dem Mannigfaltigen war aber doch nur sehr im Allgemeinen stecken geblieben; beim Versuch, dieselbe nun noch mehr ins Einzelne auszumalen, musste nun K. naturgemäss sich an das Muster der bewussten empirischen Erfassung der Erscheinungen halten, bei welcher Apprehension und Reproduktion (auf Grund der Association) eine Hauptrolle spielen. Was Wunder, dass er nun auf den Gedanken kommen musste, der empirischen Apprehension und empirischen Reproduktion gehen nun auch transscendentale Apprehension und Reproduktion — gewissermassen eine Oktave tiefer — voraus? Und so kam er doch mit einer gewissen Konsequenz zu der neuen Darstellung. So musste er dann annehmen, dass es eine reine d. h. transscendentale Synthesis der Apprehension gebe, welche sich natürlich nur in der inneren Anschauung vollziehen kann, sowie eine reine d. h. transscendentale Synthesis der Reproduktion, da auch für die unbewusste Schaffung der Erfahrungswelt die Reproduktion des apprehendierten Mannigfaltigen notwendig erscheint. Diesen beiden transscendentalen Handlungen wollte er dann noch als dritte eine der empirischen Rekognition entsprechende transscendentale Rekognition hinzu-

fügen — allein hier ging ihm selbst die Geduld aus, und er brach rasch ab.

Diese Darstellung der Erkenntnisquellen in II, 1—3 α lässt sich nun mit der früheren ganz und gar nicht vereinigen: vor allem frägt sich, welche Stellung denn nun eigentlich die früher so hochgehaltene produktive Einbildungskraft in dieser zweiten Tafel noch haben kann? Gar keine mehr! Sie ist ganz eliminiert, und damit ist der ganze frühere Gedankengang aufgegeben.

Doch genug, Kant hatte einmal die Idee jener dreifachen Synthesis gefasst; er wollte eine transscendentale Apprehension durch die innere Anschauung, sowie eine transscendentale Reproduktion durch die Einbildungskraft nachweisen; er nahm aus der Psychologie herüber, dass zur empirischen Erkenntnis ausser Apprehension und Reproduktion auch Rekognition gehöre, und wollte nun der letzteren empirischen Funktion auch eine entsprechende transscendentale Funktion an die Seite stellen: aber hier war der Parallelismus schwerer durchzuführen und da mag ihm die Erinnerung an jene Blätter gekommen sein, in denen er seinerzeit vor Jahren schon die Idee hingeworfen hatte, dass die transscendentale Apperzeption nur vermittelst der empirischen „Begriffe" in das Mannigfaltige „Gegenstände" hineinprojizieren könne.

So hat es also ganz den Anschein, als habe Kant hier jene alten Ausführungen über die Beziehung der Vorstellungen auf ihren „Gegenstand", welche freilich mit seiner jetzigen Lehre nicht mehr recht zusammenstimmen wollten, wohl oder übel hier eingefügt und notdürftig — vielleicht mit einigen Änderungen und Einschiebseln — eingepasst. So mag es gekommen sein, dass hier in der dritten Nummer, unter der Überschrift: „Von der Synthesis der Rekognition im Begriff" die älteste und die jüngste Schicht zusammengetroffen sind.

In der That sind es verschiedene Schichten, die zu unterscheiden sind, verschieden nach der Struktur und daher auch nach der Zeit; einige vielleicht plötzlichen Eruptionen ihr Dasein verdankend, andere jedenfalls langsame Niederschläge andauernder Gedankenarbeit. Aber die Schichten liegen nicht aufeinander entsprechend ihrer chronologischen Reihenfolge: sie sind „verworfen", durcheinandergeworfen und teilweise sich durchkreuzend. Aber wenn es dem Geologen gelingt, solche Schichten mit annähernder Sicherheit zu unterscheiden und deren genetische Folge zu bestimmen, warum sollte nicht auch hier ein ähnlicher Versuch — wenn auch nur als Hypothese — erlaubt sein? —

Schliesslich folgt noch ein dritter Abschnitt: „Bestätigung der chronologischen Rekonstruktion durch den handschriftlichen Nachlass Kants". Nach einigen orientierenden Vorbemerkungen über die „äussere und innere Entstehung der Kr. d. r. V." suche ich eingehend zu zeigen, dass die von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants", sowie die von Reicke herausgegebenen „Losen Blätter aus Kants Nachlass" meine chronologische Rekonstruktion der 4 Schichten bestätigen, insbesondere auch, dass die Lehre von den drei Synthesen faktisch erst zuletzt aufgetreten ist.

Das Hauptresultat der Untersuchung ist eben, dass das Lehrstück von der dreifachen Synthesis der späteste Abschnitt ist, welchen Kant

concipiert und niedergeschrieben hat. Dieses Resultat erhält nun aber eine eigenartige Beleuchtung durch den Umstand, dass Kant dieses Lehrstück auch nach 1781 vollständig wieder hat fallen lassen. In den Prolegomena findet sich keine Spur dieser Lehre. In der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. aber hat Kant die Lehre von der dreifachen apriorischen Synthesis nicht bloss wie vielfach behauptet wird, nicht wiederholt, sondern ausdrücklich zurückgenommen, speciell in § 24 und § 26. Das Lehrstück von der dreifachen transscendentalen Synthesis — der Apprehension, Reproduktion und Rekognition — ist somit in der 2. Aufl. offiziell zurückgenommen. Apprehension und Reproduktion, welche in jenem Abschnitt II, 1—3 in die Sphäre der „transscendentalen Handlungen des Gemüts" erhoben worden waren, werden wieder in das Gebiet der psychologia communis hinabgestossen und aus der Transscendentalphilosophie hinausgewiesen, in die sie sich in jenem Abschnitt unrechtmässigerweise gedrängt hatten.

Somit hat Kant sein Lehrstück von den drei transscendentalen Synthesen, wie er es zuletzt aufgestellt hatte, so auch zuerst wieder fallen lassen. Er hat es selbst also nur als einen vorübergehenden Einfall betrachtet.

II.

Kant — ein Metaphysiker?

Es sind in der letzten Zeit mehrere Versuche gemacht worden, gegen den Kritiker Kant den Metaphysiker Kant auszuspielen und damit der negativen Kritik der reinen Vernunft durch Kant — eine wirkliche und positive Metaphysik der Vernunft von ebendemselben als Ergänzung, ja als Gegensatz gegenüberzustellen. Seitdem man auf Kant's „Vorlesungen über Metaphysik" aufmerksam geworden ist, hat sich diese Neigung allmälig gesteigert, um als kräftiger Strom — und zugleich als Gegenstrom gegen die bisher herrschende Auffassung Kants in Paulsens Kantbuch an den Tag zu treten. Die Darstellung, welche Paulsen von Kants Verhältnis zur Metaphysik gibt, ist das specifisch Neue, das Charakteristische an seinem Kantbuch; sie eben ist der Gegenstand der Controverse. Nach Paulsen ist Kants Tendenz — auch in der kriticistischen Periode — auf eine positive Neubegründung der Metaphysik gerichtet gewesen. „Wenn Kant in der Kritik hin und wieder das Ansehen des Agnostikers annimmt, so tritt uns überall, wo er sich unmittelbarer mit seinem persönlichen Denken gibt, wie in den Vorlesungen und den Aufzeichnungen dafür, der echte Platoniker entgegen; und wer auf diesen nicht achtet, der wird auch den Kritiker nicht verstehen. Der transscendentale Idealismus schliesst den objectiven metaphysischen Idealismus nicht aus . . . . . Kants Anschauung von der Natur des ‚wirklich Wirklichen' ist im Grunde zu allen Zeiten unverändert geblieben: Die Wirklichkeit an sich ein System seiender, durch teleologische Beziehungen zur Einheit verknüpfter ‚Gedankenwesen'

die von dem göttlichen Intellect anschaulich gedacht und eben dadurch als wirklich gesetzt werden . . . . In der Kr. d. r. V. steht die negative Seite, die Bekämpfung einer falschen Begründung im Vordergrund, hier erreicht das Kantische Denken die grösste Entfernung von seinem Centrum; in den folgenden Schriften . . . tritt die ‚intelligible Welt' . . . als der beherrschende Mittelpunkt wieder aufs bestimmteste hervor."

Daher hat Paulsen, entgegen allen bisherigen Darstellungen der Kantischen Philosophie, seiner neuen Darstellung einen eigenen ausführlichen Abschnitt eingefügt (S. 237—282): Die Metaphysik Kants. Er wiederholt hier, besonders S. 241—244 und S. 271—274, sowie 279—281 die obigen Aufstellungen; am prägnantesten in folgender Stelle: „Nach allem: Kant hat eine wirkliche transscendente Metaphysik. Er hält an ihr als der vernunftgemässen Weltanschauung durchaus fest; sie ist nur nicht, wie die Schulmetaphysik wollte, als a priori demonstrierbare Verstandeserkenntnis möglich . . . die Vernunft . . . führt notwendig über die Erscheinungswelt zu einer Intellectualwelt hinaus, einer Welt seiender Ideen, die durch logisch-teleologische Beziehungen verknüpft und dem göttlichen Intellect anschaulich gegenwärtig sind . . Man sieht, das ist die Platonisch-Leibniz'sche Philosophie". In diesem Sinne heisst der Columnentitel von S. 239: „Kant ein Metaphysiker".

Kant — ein Metaphysiker? Kant, der „Alleszermalmer", der Vernichter der Leibniz'schen und aller dogmatischen Metaphysik selbst ein Verfechter derselben? Kant also, der Kritiker der reinen Vernunft und aller von der reinen Vernunft ausgedachten metaphysischen Spekulationen — selbst doch auch ein solcher Metaphysiker?

Die Frage, ob Paulsen mit Recht oder Unrecht Kant als Metaphysiker darstelle, kann nicht einfach mit Ja oder Nein beantwortet werden. Mit einem einfachen Ja oder Nein ist ja dem Laien gewöhnlich am besten gedient; aber wer in den Sachen zu Hause ist, weiss, dass wir uns nicht immer mit dem einfachen Ja, ja oder Nein, nein begnügen können: die Dinge thun uns nicht immer den Gefallen, so einfach zu liegen. Also die fragliche Darstellung Paulsen's ist insofern richtig, als Kant immer, auch während der ganze Periode seines Kriticismus, daran festgehalten hat: wir müssen uns die absolute Wirklichkeit wie ein System geistiger Wesen denken, welche eine geistige Einheit in Gott bilden; viele Stellen, von denen Paulsen so ziemlich die wichtigsten angeführt hat, legen dafür Zeugnis ab. Aber seine Darstellung ist andererseits doch nicht richtig, weil er dasjenige, was Kant unter tausend Verklausulierungen versteckt, nun seinerseits offen und nackt hinstellt. Paulsen stellt dasjenige, was Kant nur durch einen Schleier hindurchschimmern lässt, ohne diesen kritischen Schleier in das hellste Tageslicht. Der Schleier, den Kant so vor dieser intelligiblen Welt vorzieht, ist ein notwendiger Bestandteil seines kritischen Systems. Paulsen zieht den Schleier einfach weg: in demselben Augenblick ist aber auch der eigentliche Kriticismus Kants nicht mehr ganz da. Dass Kant jene intelligible Welt so discret durch den Schleier zugleich verhüllt und durch denselben verhüllenden Schleier doch wieder hindurchschimmern lässt, darin eben ist das Charakteristische seines Kriticismus zu suchen.

Ich will zum Erweis des Gesagten Kants Lehre von den „Gedankendingen“ erörtern. Es ist dies ein meines Wissens bis jetzt ganz vernachlässigtes Thema. Am Schluss der transscendentalen Analytik stellt Kant bekanntlich eine „Tafel der Einteilung des Begriffs von Nichts“ in seinen verschiedenen Bedeutungen auf. Er unterscheidet vier Bedeutungen; die erste ist: „Leerer Begriff ohne Gegenstand = *ens rationis* = Gedankending.“ „Das Gedankending . . . darf nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden, weil es bloss Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist“. Die Noumena werden ausdrücklich schon hier zu diesen *entia rationis* gerechnet. Man könnte nun sagen, Kant meine wohl, nur vom Standpunkt des Verstandes seien die Noumena *entia rationis*, also bloss „erdichtete“ Gedankendinge, aber vom Standpunkt der Vernunft aus bekommen sie ihm ein anderes Wertvorzeichen. Sehen wir daher, wie sich die transscendentale Dialektik zur Lehre von den „Gedankendingen“ stellt. Im I. Buch derselben, im 2. Abschnitt, wird die Lehre „von den transscendentalen Ideen“ entwickelt. Gegen den Schluss des Abschnittes (A 337, B 394) macht K. eine fundamentale Distinktion. Er unterscheidet ein Gedankending *(ens rationis)*, „welches nur willkürlich gedacht ist“, von einem solchen, welches „durch die Vernunft notwendig vorausgesetzt wird“. Die „transscendentalen Ideen“ gehören ausdrücklich zur zweiten Gattung und machen sie vollständig aus.

Die transscendentalen Ideen sind darnach zwar notwendige Voraussetzungen der menschlichen Vernunft, aber sie bleiben doch erdichtete Gedankendinge. An einer etwas früheren Stelle desselben Abschnittes (A 328 f., B 384 ff.) drückt Kant dasselbe ebenso scharf mit anderen Worten aus: Die transscendentalen Ideen sind „Maximen“, denen niemals „in concreto“ etwas Congruentes entspricht; „die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, ist eben so viel, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde“; und „so heisst es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee“. „Ob wir nun gleich von den transscendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen haben“: sie dienen dem Verstande zum Canon u. s. w. Also die transscendentalen Ideen sind erdichtete, aber notwendig erdichtete Begriffe und besitzen einen bedeutsamen Wert für die theoretische (und noch mehr die praktische) Vernunft — aber sie sind „nur“ Ideen, d. h. *entia rationis*, aber eben nicht willkürlich gemachte, sondern notwendig gedachte. (Ebenso A 327, B 384.) Man könnte nun sagen, Kant sei im Verlaufe der transscendentalen Dialektik doch über diese negativen Anfangsbestimmungen zu positiveren Endresultaten gelangt. Sehen wir uns zu diesem Zweck den „Anhang zur transscendentalen Dialektik“ an. Kant will daselbst eine „Deduktion“ der Ideen geben (A 669, B 697), eine wirkliche Deduktion, aber doch nicht ohne Weiteres eine Deduktion ihrer Wirklichkeit im Sinne der Existenz. Wir finden nämlich, dass Kant hier jene Einteilung der Gedankendinge in eine schlechte und eine gute Art mit anderen Worten wiederholt. Die Ideen werden ganz unzweideutig als *entia rationis* bezeichnet, aber Kant macht eben einen wesentlichen Unterschied zwischen einem *„ens rationis ratiocinantis“* und einem *„ens rationis*

ratiocinatae". Die Distinktion wird durch ein sehr zweifelhaftes Latein[1]) fixiert, aber sie ist unzweifelhaft sehr fein und findet ihre Erläuterung durch eine ähnliche Unterscheidung: am Schluss der Einleitung zur transscendentalen Dialektik (A 311, B 368) scheidet Kant die Vernunftbegriffe in zwei Gattungen: *conceptus ratiocinantes*, vernünftelnde Begriffe, welche „durch einen Schein des Schliessens erschlossen" sind, und *conceptus ratiocinati*, richtig geschlossene Begriffe, welche zwar niemals „ein Glied der empirischen Synthesis ausmachen, aber dessen ungeachtet objektive Gültigkeit haben". In der Krit. d. Urt. § 74 wird derselbe Unterschied mit ähnlichen Worten gemacht: auf der einen Seite steht „ein vernünftelnder und objektiv leerer Begriff (*conceptus ratiocinans*)", auf der anderen Seite ein „Vernunftbegriff, ein Erkenntnis gründender, von der Vernunft bestätigter (*conceptus ratiocinatus)*". Nach dieser Terminologie sind also die transscendentalen Ideen notwendige Vernunftbegriffe *(conceptus ratiocinati)*, nicht bloss vernünftelnde Begriffe *(conceptus ratiocinantes*). Der Empirismus, resp. der Skepticismus hatte jene Ideen für blosse „vernünftelnde Begriffe", d. h. für willkürlich erdachte Gedankendinge erklärt: dem Système de la nature sind sie phantastische, sinnlose Einbildungen (vgl. Paulsen S. 227). Diese Auffassung bekämpft Kant aufs heftigste: sie sind ihm, um mit Schiller zu sprechen, „kein leerer Wahn". Aber vertritt er darum die entgegengesetzte Auffassung des Rationalismus resp. Dogmatismus? Mit dieser Richtung teilt Kant allerdings die Überzeugung, dass jene Ideen notwendig gedachte Begriffe sind, d. h. Begriffe, welche jede normale Menschenvernunft mit innerer Notwendigkeit denken muss, aber diese notwendig in uns und von uns gedachten Begriffe haben ihm darum doch keinen im strengen Sinn des Wortes absolut-objektiven Realitätswert, sondern nur einen subjektiven Wert als Mittel zur ideellen Abrundung des Weltbildes.

Man kann den tiefsten Unterschied des Kriticismus Kants vom Dogmatismus so formulieren: Kant hat, im Gegensatz zum rationalistischen Dogmatismus, gelehrt: was notwendig gedacht werden muss, darf darum doch noch nicht für existierend ausgegeben werden; oder: Notwendigkeit des Gedachtwerdens schliesst nicht Notwendigkeit des Existierens ein. Wenn man sich etwas so oder so „denken" muss, so ist dies kein Beweis, dass es auch realiter so sich verhält. So weit ich sehe, ist dieser überaus wichtige Punkt noch nicht genügend beachtet worden, obgleich er doch den Schlüssel zur Ideenlehre bildet. Denn die Ideen sind ihm eben notwendig von der Vernunft hervorgebrachte Begriffe, deren sich dieselbe nicht entschlagen kann und soll, aber sie bleiben ihm doch *entia rationis*, wenn auch *rationis ratiocinatae* d. h. Produkte der durch kritische Selbstprüfung erst recht zur Vernunft d. h. zu sich selbst gebrachten Ver-

[1]) Ich bemerkte damals, es sei mir unbekannt, ob Kant in dieser wunderlichen Terminologie Vorgänger habe. Ich verdanke dem trefflichen Kenner der mittelalterlichen Philosophie, Prof. Heman in Basel, die sehr dankenswerte Ergänzung, dass dieselbe Terminologie bei den Scholastikern sehr gebräuchlich sei, und dass Kant sie als bekannt herübergenommen habe. Auch ein Beitrag zu dem noch ungeschriebenen Kapitel: Kant und die Scholastik.

nunft, aber Produkte, welche ihren Charakter als *entia rationis* behalten d. h. als leere Begriffe ohne Gegenstand. Sobald man aber diesen Sachverhalt verkennt und den transscendentalen Ideen objektiven Erkenntniswert zuschreibt, so verfällt man dem „dialektischen Schein".

An einer bis jetzt zu wenig beachteten Stelle der Methodenlehre giebt Kant dieser Auffassung unzweideutigen Ausdruck (A 771, B 799): „Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung . . . Sie sind bloss problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Sieht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können". So knüpft das Ende an den Anfang an: die Vernunftbegriffe sind „blosse Gedankendinge", und wie diese am Anfang sogleich als „blosse Erdichtungen" bestimmt wurden, so sind sie hier zum Schluss nur „Fiktionen". Dies also ist Kants bis jetzt nicht genug beachtete Lehre von den „Gedankendingen".

Es ist mir natürlich sehr wohl bekannt, dass man die Wirkung dieser Stellen durch anders lautende Citate paralysieren kann: es giebt Stellen genug bei Kant, in denen er der Vernunft das Recht vindiciert, die Möglichkeit der durch die Ideen bezeichneten intelligibeln Gegenstände anzunehmen; und es giebt ausserdem noch andere Stellen, in denen er noch weiter geht, und der Vernunft das Recht nicht nur, sondern auch die Pflicht vindiciert, die Wirklichkeit des mundus intelligibilis anzunehmen. Solche Stellen mehren sich in den späteren Schriften, sie fehlen aber auch durchaus nicht in der Kr. d. r. V., wie auch andererseits bis in die spätesten Schriften hinein sich jene negativen Wendungen gelegentlich wiederholen. Man kann nun mit Paulsen in diesen negativen Wendungen „die grösste Entfernung des Kantischen Denkens von seinem Centrum" finden (Vorr. VIII); man kann mit der Marburger Schule in der Hypostasierung der Ideen einen Abfall von der copernicanischen That Kants, von der Erkenntniskritik, erblicken. Aber weder dürfen die Anhänger dieser schärferen Richtung diese positive Tendenz bei Kant einfach leugnen, noch darf der Vertreter der conciliatorischen Richtung jene bei Kant thatsächlich vorhandene negative Tendenz unberücksichtigt lassen. Diese verschiedenen Tendenzen sind da, sie gehören zum ganzen und vollen Kant. Kant ist so reich, dass man ihm nichts zu geben hat: aber man darf ihm auch nichts nehmen, sonst macht man ihn mit Unrecht ärmer; man verkennt die Fülle seines Geistes und den Reichtum seines Denkens, wenn man einseitig nur die negative oder die positive Seite herauskehrt.

Aber wenn das der Fall ist, ist denn dann Kant nicht ein schwankendes Rohr, das im Winde der Gedanken hin und herbewegt wird? Eine solche Bemerkung macht auch Paulsen, wenn er S. 244 sagt: „Freilich hat die Metaphysik bei Kant etwas eigentümlich Schillerndes, zwischen Wissen und Nichtwissen Schwebendes; jedem: es ist so, folgt ein: das heisst, es ist eigentlich nicht so, auf das dann ein letztes: es

ist aber doch so, kommt". Diese Schilderung als solche ist ganz zutreffend: ich würde sie nur dahin ergänzen, dass, wie Paulsen an einer anderen Stelle (S. 270) sich glücklich ausdrückt, der Verstand zu keinem „Letzten" kommt, sondern in der Schwebe bleibt. Aber verdient denn nun diese — nennen wir sie einfach diese — kritische Schwebe nicht den schärfsten Vorwurf? Ist das denn — so rufen alle, welche auf Grund ihrer „festen Position" jede, auch die schwierigste Frage mit beneidenswerter Sicherheit sofort durch ein — möglichst laut vorgetragenes — einfaches Ja oder Nein beantworten, — ist denn das überhaupt noch ein Philosoph, der so in der Schwebe bleibt und uns zumutet, dieses Schweben mitzumachen? [1])

Ich habe nun in meiner Abhandlung gezeigt, dass es bei Platon, mit welchem Paulsen Kant so gerne mit Recht zusammenstellt, nicht anders ist, speziell wo er sich der „mythischen" Darstellung bedient; dies geschah unter Berufung auf Tennemanns, Hegels, Baurs, Zellers und Pfleiderers Darstellungen der platonischen Philosophie.

Was speziell Pfleiderer von Platon sagt, genau dasselbe, sogar mit denselben Ausdrücken, sagt Paulsen von Kant: beide finden bei ihrem Philosophen ein „Schillern und Schweben", und das gerade in den entscheidenden Punkten. In den Augen aller derer, welche mit der Enge ihres Schulmeisterhorizontes die Philosophie messen, und die Philosophen meistern, ist dies natürlich ein Fehler, den sie mit Behagen dreimal unterstreichen. Wer einen weiteren Blick hat, urteilt hierin milder, ja er findet vielleicht, dass die Widersprüche, die sich bei beiden grossen Philosophen — wie auch bei andern — finden, nur das notwendige Gegenstück zu dem antinomischen Charakter der Wirklichkeit selbst sind. Ein Philosoph, der eben nur eine Seite an der Wirklichkeit ins Auge fasst, kann bei der theoretischen Bearbeitung eben dieser einen Seite leicht ohne Widersprüche auskommen. Je vielseitiger aber ein Philosoph ist — wie z. B. Platon im Gegensatz zu Democrit — d. h. je mehr Seiten der Wirklichkeit er in Betracht zieht, desto weniger wird er Widersprüche vermeiden können, wie schon Krohn und Pfleiderer mit Beziehung auf Platon richtig bemerkten.

---

[1]) Oder hat Kant nicht etwa — sagen Andere — mit seiner wahren Meinung hinter dem Berg gehalten und durch zweideutige Wendungen und Windungen seine Leser über seine wahre Meinung täuschen wollen? War er nicht ein Heuchler, der mit den Gläubigen glaubte und mit den Zweifelnden zweifelte, und sich über beide lustig machte? Solchen nicht selten gehörten Einwänden gegenüber sei hier erinnert an ein treffendes Wort von Emanuel Geibel:

> Sprich nicht, wie jeder seichte Wicht,
> Von Heuchelei mir stets und Lüge.
> Wo ist ein reich Gemüt, das nicht
> Den Widerspruch noch in sich trüge?

Und da wir schon beim Citieren von Dichtern angelangt sind, so sei noch ein berühmtes Wort von Conrad Ferdinand Meyer hier mitangeführt, das er Hutten sagen lässt am Schluss eines mit *„Homo sum"* überschriebenen Monologes:

> . . . . . . ich bin kein ausgeklügelt Buch.
> Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch.

Ich selbst habe in meiner Abhandlung: Zu Kants Widerlegung des Idealismus (Strassb. Abhandl. 1883, S. 138) bemerkt, dass die Widersprüche bei Kant nicht schlechterdings als ein Zeichen der Unvollkommenheit zu fassen seien, sondern als ein Zeugnis der vielseitigen Gründlichkeit, mit welcher Kant die Wirklichkeit betrachtet: „die Widersprüche bei Kant sind der Ausdruck des Ernstes, mit dem Kant die vorhandenen Gegensätze erfasste und mit dem er den Fehler vermeiden wollte, der in der einseitigen Vertretung Einer Richtung gelegen wäre; sie sind, da jene von ihm vereinigten historischen Richtungen Ausprägungen der in der Natur des Gegebenen selbst liegenden Veranlassungen sind, in letzter Linie der Ausdruck der Widersprüche, in welche das menschliche Denken überhaupt, wie es scheint, notwendig gerät". Ich glaube, es war Carlyle, der einmal einem Unterredner, der ihm einen Widerspruch nachwies, zornig entgegenrief: „Halten Sie mich denn für einen so flachen Kopf, dass ich mir niemals widersprechen dürfte?" Dies Privilegium darf auch Kant für sich in Anspruch nehmen: das „Schillern und Schweben" bleibt freilich ein Mangel, aber es ist ein Mangel, der tieferen Reichtum offenbart.

Die Erinnerung an Platon kann uns noch nach einer anderen Seite hin für das Verständnis Kants nützlich sein. In Kants „Metaphysik" spielen natürlich die „Postulate der praktischen Vernunft" eine Hauptrolle. Paulsen weist immer wieder darauf hin, dass Kant die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren theoretische Begründung durch den Dogmatismus er verwarf, als notwendige Voraussetzungen für die Ethik wieder eingeführt hat. Natürlich ist auch diese Darstellung richtig; sie kann durch hunderte von Stellen belegt werden. Aber an vielen dieser Stellen macht Kant einen eigentümlichen Vorbehalt, der in Paulsen's Darstellung zurücktritt: wir müssen, sagt Kant, die Sache so betrachten, „als ob" sie so wäre; wir müssen uns dabei der blossen „Analogie" bewusst bleiben (vgl. z. B. Kr. d. r. V. B 594, 697—703). Gewiss giebt es auch einige Stellen, an denen er uns seine Postulate „so derb vor die Nase stellt", wie nur je es ein Metaphysiker that; aber die meisten Stellen lauten doch sehr vorsichtig und enthalten „peinliche Verklausulierungen", wie Paulsen selbst sagt (S. 224), ohne dieselben aber recht zur Geltung kommen zu lassen.

Was Kant so mit seiner beliebten Formel „als ob" einführt, wie lebhaft erinnert es an manche der platonischen *μῦθοι*! Am schärfsten drückt dies in neuerer Zeit Auffahrt aus in seiner Schrift über „Die platonische Ideenlehre" (1883), in der er in Weiterbildung Cohen'scher Anregungen zu dem Resultat kommt: „Die Unsterblichkeitsidee ist bei Plato ein ethisches, praktisches Postulat, ein regulatives Princip, dazu gesetzt, unser Handeln zu bestimmen, und wenn sie als solches nicht erkannt wird, so rührt dies daher, dass sie öfters von ihrem Zweck [eben dem praktischen Zweck] losgetrennt erscheint" (S. 112). Also hier findet sich direkt die Vergleichung des platonischen *μῦθος* mit dem Kantischen Postulat. Das Postulat bei Kant verlangt, wir sollen so handeln, „als ob" jene Ideen wirklich wären, wobei aber nicht ausgeschlossen bleibt, dass sie wirklich sein mögen, und dies „Mögen" verwandelt sich bei Kant an anderen Stellen in ein „Müssen" — auch die Postulate der praktischen Vernunft zeigen bei

Kant dasselbe „Schillern“ und „Schweben“, wie die Ideen der theoretischen Vernunft, und so ist der Vergleich der Kantischen Postulate mit den platonischen μῦθοι nicht ohne weiteres abzuweisen. Die platonischen μῦθοι sprechen, wie Hegel so treffend in seiner Kunstsprache sich äussert, in der „Weise des Vorstellens“, im Gegensatz zum reinen Gedanken; sie sprechen „in Gleichnissen und Ähnlichkeiten“. Diese „gleichnisweise Vorstellung“ ist auch die Art der Kantischen Postulate; auch Paulsen spricht einmal (S. 264, vgl. 270) von dem „symbolischen Anthropomorphismus“, den sie enthalten.

Paulsen hatte Kant mit Platon zusammengestellt in der Absicht, Kants Verwandtschaft mit der früheren Metaphysik aufzuweisen: wir sollten in Kant „den echten Platoniker“ nicht übersehen, sonst würden wir auch „den Kritiker nicht verstehen“. Wir erkennen die Verwandtschaft Kants mit Platon an, aber wir meinen, man könne auch den echten Plato nicht verstehen, wenn man den Kritiker in ihm übersieht. Gerade dies kritische Element aber verbindet Platon und Kant nicht minder, als das metaphysische, ja vielleicht mehr als das Letztere.

Das kritische Element bei Platon zeigt sich nun aber insbesondere darin, dass er einsieht, dass für die letzten und höchsten Probleme uns nur Metaphern übrig bleiben, oder, wie Kant sagt, Analogien. Dies Bewusstsein war eben bei Kant nicht minder stark, als bei Platon. Dem Schlagwort: „Kant ein Metaphysiker“ kann man das gleichwertige gegenüberstellen: „Kant ein Metaphoriker“.

Nachschrift, betreffend „Kantsophistik“.

In den beiden vorstehend skizzierten Abhandlungen habe ich wie schon öfters „Widersprüche“ bei Kant konstatiert. In einem der vielen Nekrologe auf Haym nun findet sich die Bemerkung hingeworfen, es sei die Art des Sophisten, überall den Widersprüchen eines philosophischen Systems aufzulauern und nachzuspüren, und dieser Art wird die fruchtbarere und einzig sachgemässe Art des kritischen Historikers gegenübergestellt, vielmehr die Motive eines Systems zu enthüllen und die Wurzeln, mit denen er in der Denkweise seiner Zeit hafte, blosszulegen. Dies habe Haym in seinen Vorlesungen über Hegel gethan.

Da die erste der beiden eben skizzierten Abhandlungen nun gerade Haym gewidmet ist, so verlohnt es sich doppelt, nun den Schatten Hayms selbst zu citieren und zu hören, was er selbst hierüber sagt. Soeben erschien ja die Autobiographie von Haym u. d. T.: „Aus meinem Leben“ (Berlin, R. Gaertner 1902). Darin äussert sich Haym selbst über sein Hegelbuch S. 255 ganz anders als der Verfasser jenes Nekrologs, gerade umgekehrt. Er sagt: „Der Philosoph mochte die Widersprüche und Denkfehler des Systems ans Licht stellen . . . dem Historiker lag eine andere Aufgabe ob: er hatte zu zeigen, dass, trotz allem, dieses verwickelte Gedankengespinnst . . . aus lauter Lebenswirklichkeit gesponnen sei“.

Wie könnte man denn auch anders urteilen? Jeder Fortschritt in der Geschichte der Philosophie ist dadurch bedingt gewesen, dass das vorhergehende philosophische System kritisch zersetzt wurde, dass seine Widersprüche aufgedeckt wurden. Wenn dies Sophistik ist, dann waren z. B. Aristoteles und Spinoza die schlimmsten Sophisten: denn jener deckte die Widersprüche im Platonismus auf, dieser die im Cartesianismus, und die Kritik dieser Widersprüche trieb sie weiter zum Fortschritt über ihre Vorgänger. Philosophisch, echt philosophisch ist also vielmehr die Aufdeckung der Widersprüche in vorhergehenden Systemen, ganz wie Haym dies charakterisiert. In einem anderen seiner Werke hat ja Haym selbst sich diese Aufgabe gestellt: in seinem Buche über Schopenhauer, von welchem er (ebendaselbst S. 285) selbst sagt: „Es galt auch dies System historisch-psychologisch zu erklären, es galt zugleich, seine zahlreichen inneren Widersprüche aufzudecken“ . . . Also die Aufdeckung der Widersprüche eines philosophischen Systems ist eben selbst eine philosophische Aufgabe, und wer sich derselben enthält, oder dieselbe verwirft, stellt sich damit selbst ausserhalb der Philosophie.

Gewiss wollte der Autor jenes auf den ersten Blick auffallenden Satzes dasselbe sagen, und nur die Eile eines Nekrologes konnte dazu führen, dass dies nicht deutlich zum Ausdruck gekommen ist. Was er sagen wollte, war natürlich: jene philosophisch notwendige und fruchtbare Aufdeckung von Widersprüchen darf aber nicht zur sophistischen Konstruktion von Widersprüchen ausarten; man muss dem Philosophen die Wohlthat zu teil werden lassen, da, wo dem Buchstaben nach Widersprüche vorhanden sind, aus dem Geist des Systems heraus dieselben zu lösen — soweit dies eben geht. Da wo die Kantkritik jene Wohlthat übelwollend verweigert, kann sie zur Kantsophistik — nennen wir sie aggressive Kantsophistik — werden. Aber andererseits, wo vorhandene Widersprüche, welche auch trotz jenes kritischen Wohlwollens nicht weichen wollen und ewig nicht weichen werden, eigensinnig geleugnet werden, da entsteht eine Kantsophistik nach der anderen Seite hin, eine apologetische Kantsophistik, welche mit allen Künsten der gewagtesten Dialektik operiert, um den zum Idol gewordenen Philosophen um jeden Preis zu retten. Die Kantsophistik in diesem Sinne, welche dem Autor jenes Satzes ja ebenso unsympathisch sein muss, wie mir, verspottete gerade ein Haym am allermeisten. Auch schildert er gelegentlich die „Sophisten“ überhaupt sehr treffend (S. 101—2) und nennt sie u. A. solche, „welche gar keine Probleme kennen oder doch keine übrig lassen“ — und solche Probleme sind eben auch die Widersprüche bei Kant!

Wie gesagt, der Autor jenes Satzes wollte natürlich dasselbe sagen, was vorstehend entwickelt worden ist: diese Übereinstimmung geht auch daraus hervor, dass er selbst die Bemerkung hinzufügt, die Wirkung eines philosophischen Systems habe nie auf seiner formalen Wissenschaftlichkeit beruht. Ganz richtig. Die Wirkung eines philosophischen Systems beruht auf seinen originalen Conceptionen, auch wo dieselben untereinander — in Widerspruch stehen. So war es bei Platon und Aristoteles, so bei Cartesius, Spinoza und Leibniz, so ist es auch bei Kant. Gerade in der

zweiten der oben skizzierten Abhandlungen, die bereits vor 2 Jahren erschienen ist, habe ich selbst schon diesen Punkt deutlich ausgeführt. Oben S. 115 ist die Hauptstelle ausgezogen. Ich habe damals auch ein Wort eines anderen (ehemaligen) Hallensers beifällig dazu angeführt, nämlich ein Wort von Krohn aus seiner „Platonischen Frage“: „Wo ist die Philosophie, die als ein System gedachter und gewollter Überzeugungen noch bestehen kann, wenn man das Messer der formalen Logik an sie ansetzt? Je höher sie steht, je tiefer sie gräbt, desto zuversichtlich mehr Widerspruch in ihr“. Ganz in diesem Sinne habe ich wenigstens von jeher Kant und die „Widersprüche“ bei Kant aufgefasst.

Gerade umgekehrt aber diejenigen, welche von vornherein leugnen, dass ein Kant sich jemals widersprochen haben könne. Gerade diese ja sind es, welche an den grossen Denker und Menschen den Massstab der Widerspruchslosigkeit legen; gerade diese sind es ja, welche, indem sie jeden Widerspruch bei Kant leugnen, eben damit historische Grösse mit formaler Wissenschaftlichkeit verwechseln. Und diese Letzteren tadelt ja auch der Autor jenes für Unkundige leicht missverständlichen Satzes selbst am entschiedensten, und nennt sie mit Recht — „Sophisten“.

Die Warda'schen Kantpublikationen.

Einen wertvollen Fund von Kantreliquien hat vor einiger Zeit Arthur Warda[1]) gemacht: er entdeckte eine Reihe von eigenhändigen Manuskripten des Philosophen, die sich unter der Bezeichnung „Kantische Reliquien" im Nachlasse von Kants Freund, dem Kriegsrat J. G. Scheffner auf dem Kgl. Staatsarchiv zu Königsberg befinden. In dankenswerter Weise hat Warda bereits damit begonnen, seinen Fund dadurch nutzbar zu machen, dass er die einzelnen Stücke mit den für das Verständnis nötigen Erläuterungen zum Abdruck bringt. Warda ist mit den zur Biographie Kants gehörigen Thatsachen vollständig vertraut und ist darum in hervorragendem Masse imstande, die Beziehungen aufzudecken, die jenen Manuskripten zu Grunde liegen.

Die erste Veröffentlichung dieser Art betrifft den „Entwurf des Briefes von Kant an Maria von Herbert" (Altpreuss. Monatsschrift, Bd. XXXVII, Heft 1 u. 2). Bereits im Jahre 1879 hatte Franz Sintenis in derselben Zeitschrift eine Studie veröffentlicht u. d. T. „Maria von Herbert und Kant". Sintenis konnte sich damals nur auf die Briefe von Maria von Herbert an Kant und einige sonstige Quellen stützen, die ja hinreichend waren, um ein Bild jener Unglücklichen zu entwerfen, die an der Klippe der romantischen Liebe gescheitert war (um einen Ausdruck des sowohl mit ihr wie mit Kant in Beziehung stehenden Arztes und Philosophen J. B. Erhard zu gebrauchen), und die sich nun an Kant wendet mit der Bitte, ihr Trost zu geben oder Verdammung: ihren Geliebten habe sie „durch eine langwierige Lug beleidigt", sie habe ihm diese Lug jetzt entdeckt, aber dadurch das „innige Gefühl" zerstört, das vorher sie und ihren „Gegenstand" an einander gefesselt hatte. Noch zwei spätere Briefe von Maria von Herbert an Kant finden sich bei Sintenis abgedruckt, aus denen hervorgeht, dass Kant den ersten Brief beantwortet hat. Aber leider war von diesem Briefe Kants nichts aufzufinden. Auch Warda hat den Brief selbst noch nicht gefunden, wohl aber Kants ausführlichen Entwurf dazu (vermutlich aus dem Frühjahr 1792 stammend), von dem er einen diplomatischen Abdruck publiziert. Der Briefentwurf ist wertvoll, soferne er den Charakter Kants von einer interessanten Seite beleuchtet; er ist wertvoll, soferne er die tragische Geschichte der Adres-

[1]) Vgl. KSt. III, 260; IV, 120, 357, 471, 475; V, 78.

satin ergänzt, für die jeder Teilnahme empfinden wird, der die Arbeit von Sintenis gelesen hat; er ist endlich, und nicht zum wenigsten, darum wertvoll, weil er Bemerkungen enthält, die von allem historischen Interesse abgesehen, in systematischer, moralphilosophischer Hinsicht von Bedeutung sind. Kant giebt, „wie es in Predigten gehalten zu werden pflegt, Lehre, Strafe und Trost", und zwar mehr von den beiden ersteren als vom letzteren. Man kennt das Wort aus Kants Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766: „Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner grossen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen was ich nicht dencke"; man kennt auch noch einige Parallelstellen zu diesem Satze. Ganz in demselben Sinne ist das gehalten, was Kant in Betreff der „langwierigen Lug" ausführt: „Was der Aufrichtige aber Zurückhaltende (nicht offenherzige) sagt ist zwar alles wahr nur er sagt nicht die ganze Warheit; dagegen der Unaufrichtige etwas sagt dessen er sich als falsch bewust ist. Die Aussage von der letzteren Art heisst in der Tugendlehre Lüge. Diese mag auch ganz unschädlich seyn, so ist sie darum doch nicht unschuldig; vielmehr ist sie eine schweere Verletzung der Pflicht gegen sich selbst und zwar einer solchen, die ganz unerlaslich ist, weil ihre Übertretung die Würde der Menschheit in unserer eigenen Person herabsetzt und die Denkungsart in ihrer Wurzel angreift; denn Betrug macht alles zweifelhaft und verdächtig und benimmt selbst der Tugend alles Vertrauen, wenn man sie nach ihrem Aeusseren beurtheilen soll". Ungemein charakteristisch für die strenge Denkart Kants ist, was er über die Reue sagt: Es würde nicht genügen, darum, weil das Geschehene doch nicht ungeschehen gemacht werden kann, den Verweis aus dem Gemüte zu vertilgen „und sich blos fortmehr einer pünctlichen Aufrichtigkeit von ganzer Seele zu befleissigen; denn das Gewissen muss durchaus alle Übertretungen aufbehalten wie ein Richter, der die Acten wegen schon abgeurtheilter Vergehungen nicht cassirt sondern im Archiv aufbehält, um bey sich eräugnender neuen Anklage wegen ähnlicher oder auch anderer Vergehungen das Urtheil der Gerechtigkeit gemäs allenfalls zu schärfen". — Gegen Schluss des Briefes findet sich eine bemerkenswerte Äusserung über den Wert des Lebens: soferne das Leben in dem besteht, was wir Gutes geniessen können, werde es von den Menschen viel zu hoch angeschlagen; hingegen sei es in der That der höchsten Achtung und Sorgfalt, es zu erhalten und fröhlich zu guten Zwecken zu gebrauchen, würdig, soferne es nach dem geschätzt wird, was wir in ihm Gutes thun können.

Zwei weitere Briefentwürfe Kants hat Warda im nächstfolgenden Doppelheft derselben Zeitschrift (XXXVII, 3 u. 4) publiziert. Der erste ist der Entwurf zu einem an den Eutiner Arzt und Physiker Christoph Friedrich Hellwag gerichteten Schreiben vom 3. Januar 1791, einer Antwort auf einen wenige Tage zuvor von diesem erhaltenen Brief und zugleich einem Empfehlungsbrief für den späteren Direktor im Kultusministerium zu Berlin Georg Heinrich Ludwig Nicolovius, der auf diese Weise bei seinem kurzen Aufenthalt in Eutin in den dortigen Gelehrtenkreis eingeführt wurde. Der Brief bezieht sich auf die von Hellwag im Anschluss an die Kr. d. Urt. aufgegriffene und weiter bearbeitete Ver-

gleichung der Farben und Töne und auf Fragen der Phoronomie; letztere sind noch etwas ausführlicher erörtert in dem Original des Briefes, der auf der grossherzogl. Bibliothek zu Eutin noch vorhanden ist. Dieser Originalbrief enthält auch noch einige Mitteilungen über Kraus, sowie die Empfehlung an den Eutiner Kreis, die in dem Entwurf fehlen.

In einem weiteren Entwurf setzt Kant ein Dankschreiben an den russischen Fürsten Beloselski auf, der sein Buch „Dianyologie ou Tableau Philosophique de l'Entendement" in mehreren Exemplaren an Kant geschickt hatte. Der Briefentwurf scheint im Sommer 1792 geschrieben zu sein. Kant schreibt in sehr verbindlicher Form, indem er die, den von Warda gegebenen Auszügen nach zu urteilen, zwar originelle aber doch nicht eigentlich wissenschaftlich wertvolle Schrift mit seiner Vernunftkritik in Parallele setzt. „Es war Ew: Erl. aufbehalten, jene metaphysische Gränzbestimmung der menschlichen Erkentnisvermögen der menschlichen Vernunft in ihrer reinen Speculation, womit ich mich seit einigen Jahren beschäftigt habe auch auf einer anderen nämlich anthropologischen Seite zu bewerkstelligen, welche für jedes Individuum die Grentzen der ihm angemessenen Sphäre zu unterscheiden lehrt und zwar vermittelst eines Demarculum, welches sich auf sicheren Prinzipien gründet und eben so neu und scharfsinnig als schön und einleuchtend ist". Kant geht bes. ein auf die Unterscheidung von Verstand, Urteilskraft und Vernunft und sucht diese Unterscheidung mit den von Beloselski getroffenen Unterscheidungen der verschiedenen „Sphären" des Geistes in Verbindung zu bringen. — Der Entwurf Kants ist auf ein Blatt geschrieben, das vorher schon mit einer kurzer Notiz zur Ethik beschrieben war, die Warda ebenfalls zum Abdruck bringt; sie ist überschrieben „Vom höchsten Gut in der Sinnenwelt". —

Weitere Materialien aus dem Scheffnerschen Nachlass bringt Heft 7 und 8 desselben Bandes der Altpreuss. Monatsschrift (S. 533—553) und zwar handelt es sich diesmal um „Ein Bruchstück aus Kants Manuscript zu seinen Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik". Es sind zwei von Kant selbst beschriebene Foliobogen, beide auf denselben Abschnitt der Prolegomena bezüglich, nämlich die „Probe eines Urtheils über die Kritik das vor der Untersuchung vorhergeht". „Der Inhalt des zweiten Bogens hat fast den gleichen Wortlaut wie der Druck eines Teiles dieses Abschnittes, während der erste Bogen sich schon äusserlich, durch zahlreiche Veränderungen, als Entwurf kennzeichnet; auf der letzten Seite dieses Bogens hat Kant einzelne während der Arbeit gefasste Gedanken kurz hingeworfen, und zwar teilweise neben einander, nicht fortlaufend hinter einander." Von dem zweiten Bogen nimmt Warda — nach den von ihm geltend gemachten Gründen gewiss mit Recht — an, dass er nicht selbst in der Druckerei gewesen ist, sondern einem Abschreiber vorgelegen hat, auf dessen Conto wohl auch der Druckfehler „Metaphysik" statt „Möglichkeit" (S. 211, Z. 6 v. o.) zu setzen sein mag. Warda bringt den Text der beiden Bogen in extenso zum Abdruck; beim zweiten Bogen hat er die Abweichungen vom Originaldruck genau angegeben. Besondere Wichtigkeit hat, worauf auch Warda selbst aufmerksam macht, „die gegen den Schluss

des ersten Bogens auf dem Rande zuletzt hingeschriebene Bemerkung, die in das Werk nicht aufgenommen ist und den Hinweis auf die demnächst erscheinende Grundlegung zur Metaphysik der Sitten enthält". Die betreffenden, in der That sehr interessanten Ausführungen lauten: „Es haben schon längst Moralisten Eingesehen dass das Princip der Glückseeligkeit niemals eine reine Moral sondern nur eine Klugheitslehre die sich auf ihren Vortheil versteht gebe. Dass bey dieser alle Imperative bedingt sind und nichts anderes als die Mittel gebieten zu einem oder anderm Zwecke den die Neigung oder die Summe aller Neigungen aufgiebt zu gelangen dass aber der moralische Imperativ unbedingt seyn müsse z. E. Du solt nicht lügen (obgleich es dir keinen Nachtheil bringen würde). — Nun ist die Frage wie ist ein categorischer Imperativ möglich wer diese Aufgabe auflöset der hat das echte princip der Moral gefunden. Der Rec: wird sich vermutlich eben so wenig daran wagen wie an das wichtige Problem der Transscendental philos. welches mit jenem der Moral eine auffallende Aehnlichkeit hat. Ich werde die Auflösung in Kurzem darlegen aber man darf hier nicht Idealismus und categorieen besorgen." —

Eine äusserst sorgfältige Spezialstudie zur Kantbiographie bringt dieselbe Zeitschrift (XXXVI, H. 7 u. 8, S. 473—524) unter dem Titel „Kants Bewerbung um die Stelle des Sub-Bibliothekars an der Schlossbibliothek". Warda knüpft hier an die in dem Buche von Emil Fromm „Immanuel Kant und die preussische Censur" enthaltene Skizze dieser Vorgänge an, die nun auf Grund der viel umfassenderen Aktenstudien Warda's wesentlich ergänzt, in einigen Punkten von untergeordneter Bedeutung auch berichtigt werden. Während sich Fromm ausschliesslich auf die im Kgl. Geh. Staatsarchiv zu Berlin enthaltenen Akten gestützt hatte, hat Warda ausser diesen noch die Akten des Etats-Ministeriums aus dem Kgl. Staatsarchiv zu Königsberg, sowie die Königsberger Universitäts- und Bibliotheksakten durchforscht (482 u. 524). — Warda's Abhandlung zerfällt in 4 Abschnitte. Der erste (473—482) berichtet über die bisherigen Darstellungen dieser Bewerbung Kants bei Mortzfeld, Mellin, Jachmann, Wasianski, Borowski[1]), Wald, Rink, Schubert, Fromm. Der zweite Abschnitt (482—512) schildert bis ins Genaueste den für die damaligen Verhältnisse höchst charakteristischen und darum in kulturhistorischer Hinsicht sehr anziehenden, teilweise auch recht amüsanten Verlauf dieser an sich ja ganz unbedeutenden Angelegenheit, die aber doch wie eine Haupt- und Staatsaktion behandelt wurde und mehr als Jahresfrist in Anspruch nahm. Im dritten Abschnitt (512—521) giebt Warda Mitteilungen über den Bibliotheksdienst, die Kants Stellung nicht gerade als eine beneidenswerte erscheinen lassen. Für 62 Thaler jährl. Gehalt musste er Mittwochs und Sonnabends 1—4 Uhr auch in der strengsten Winterzeit in den ungeheizten Bibliotheksräumen, durch deren schlecht schliessende Fenster eine empfindliche Zugluft strich, auf einem noch dazu mit Steinen ausgelegten Boden, oft bei gefrorener Tinte und in den nebligen Wintertagen bei einer Beleuchtung, die das Lesen und Schreiben fast unmöglich machte, aushalten.

---

[1]) In Bezug auf Borowski's Biographie macht Warda auf eine ganze Reihe von Unrichtigkeiten aufmerksam und zeigt, „dass man es mit den Worten: ‚von Kant selbst genau revidirt und berichtigt' nicht so genau zu nehmen hat" (477).

In diesen Zuständen dürften, wie dies auch Kants Vorgesetzter, der Oberbibliothekar Bock, in einem bald nach Kants Weggang an die Regierung gerichteten Schreiben angiebt, die wichtigsten Gründe liegen, aus denen Kant seine Entlassung nahm. Dazu mochte noch — abgesehen von einer Reihe sonstiger naheliegender und bereits bekannter Motive — der Umstand hinzukommen, dass der eben genannte Bock die Neigung hatte, alle unangenehmen Arbeiten, z. B. namentlich die oftmals schwierige Aufrechterhaltung der Ordnung gegenüber manchen rohen Besuchern, auf Kant abzuwälzen. — Der vierte Abschnitt (521—524) bringt einige Ergänzungen zu der von Jachmann, Rink und Schubert gemachten Mitteilung, dass Kant gleichzeitig mit der Bibliothekarstelle auch die Aufsicht über das Saturgus'sche Naturalienkabinet übernahm. Berichtigt wird hierbei besonders die Behauptung Rinks, Saturgus habe Kant zur Annahme dieser Stellung aufgefordert. Vielmehr scheint es, dass Oberbibliothekar Bock, der bis dahin die Leitung jener Sammlungen inne hatte, die Veranlassung gegeben hat, dass Kant sein Nachfolger wurde. Genaueres hat sich über diese Frage nicht feststellen lassen.

Weitere Untersuchungen Fromms nimmt Warda auf in den „Ergänzungen zu E. Fromms zweitem und drittem Beitrage zur Lebensgeschichte Kants" („Altpreuss. Monatsschr." XXXVIII, H. 1 u. 2, S. 75—95 und H. 5 u. 6, S. 398—432). Der erste dieser beiden Artikel untersucht die Frage: wann hörte Kant zu lesen auf? Warda teilt die Antworten mit, die sich bei verschiedenen Autoren finden: sie sind ausserordentlich widerspruchsvoll: „die Zeitpunkte, welche von den Einzelnen hierfür angegeben werden, fallen in die Jahre 1793—1797". Aber auch das grosse Aktenmaterial, das Warda durchforscht hat, führt nicht zu einem klaren Ergebnisse, wann Kant seine Vorlesungen gänzlich eingestellt hat; doch ergiebt sich wenigstens so viel, „dass Kant seine Vorlesungen 1795|6 und 1796 früh- resp. vorzeitig beendet resp. abgebrochen hat, und dass er seit dem Sommer keine ‚Vorlesungen' hat ‚halten' können. Freilich ob Kant nach dem 23. Juli 1796 nie mehr den ‚Lehrstuhl bestiegen' oder ob er doch noch einige Male einige Stunden die angekündigten Collegia gelesen hat, bleibt . . . zweifelhaft". Auch ein paar weitere Materialien, die W. noch ausser den Akten herbeizieht, gestatten keine bestimmten Schlüsse auf eine noch genauere Beantwortung der Frage nach dem Ende von Kants Lehrthätigkeit. — Der zweite Artikel behandelt Kants Besoldungs- und Vermögensverhältnisse, wiederum auf Grund peinlichster Aktenstudien. Hinsichtlich der Universitätsjahre Kants bleibt begreiflicher Weise Vieles im Dunkeln. Interessant ist, dass sich kein Hinweis darauf gefunden hat, dass sich Kant je um ein Stipendium beworben hätte. Manches Wertvolle bietet ein Brief Heilsbergs an Wald vom 17. April 1804: hiernach hat sich Kant als Student sehr verschiedene Erwerbsquellen zu erschliessen gewusst: er gewann seinen Unterhalt durch Unterricht, Billard und L'Hombre, wie auch durch Unterstützung von seinen Freunden. Es kam dann die Hauslehrerzeit, während der Kant nicht nur sorgenfrei leben, sondern auch eine beträchtliche Summe zurücklegen konnte. Weniger behaglich gestaltete sich die Privatdozentenzeit, in der Kant selbst genötigt war, seine Bibliothek nach

und nach zu veräussern; doch konnte er wenigstens seinen eisernen Bestand von 20 Friedrichsd'or, den er sich erspart hatte, stets unangegriffen lassen. Viele Einzelfragen, die sich über die Einkommensverhältnisse Kants während dieser Magisterjahre stellen lassen, müssen freilich unbeantwortet bleiben. Etwas klarere Einsicht lässt sich für die Zeit gewinnen, in der Kant Professor war. Ohne Zweifel bedeutete seine Ernennung „eine wesentliche Verbesserung seiner Lage"; denn nun hatte er „das jährliche Gehalt von Ein Hundert Sechs und Sechszig rthl. 60 gl. Pr. aus der Universität Salarien-Geldern, nebst allen übrigen Emolumentis". Warda führt diese letzteren im Einzelnen auf: hiernach erhielt Kant bis 1779 in Summa 236 Thaler 76 Groschen 12 Pfennig, von 1780—1785 als Mitglied des Senats 264 Th. 62 gl. 4 Pf. Im Jahre 1786 wurde Kant Senior der Fakultät, und als solcher erhielt er weitere 100 Thlr., von 1789 ab durch Reskript als spezielle Zulage noch 220 Thlr. Zuletzt betrugen Kants Einkünfte an Gehalt und Emolumenten 749 Thlr. 23 gl. 9 Pf. Das Gesamteinkommen Kants in der Zeit seiner Professur war jedoch höher: es müsste noch hinzugerechnet werden, was er an Honorar für seine Vorlesungen und Schriften, sowie etwa aus zinsbar angelegten Kapitalien bezog; „alles dies lässt sich aber nicht einmal annähernd schätzen". Als Kant starb, betrug sein Vermögen 21359 Thlr. 33 gl. $12^{6}|_{11}$ Pf. So hatte sich also Kant ein ansehnliches Vermögen erspart, ohne dass er geizig gewesen wäre. Aber er besass eine vernünftige Wertschätzung der wirtschaftlichen Selbständigkeit, und so verstand er es, sein Vermögen anwachsen zu lassen und doch in hohem Masse freigebig und wohlthätig zu sein. Wasianski teilt mit, dass Kant zur Unterstützung seiner Familie und zur Armenkasse jährlich 1123 Gulden zahlte, wobei noch nicht die Unterstützungen einbegriffen sind, die an mehrere Arme allwöchentlich gegeben wurden. Gleichwohl haben seine Verwandten mitunter noch höhere Ansprüche gestellt: Warda macht in bemerkenswerter Weise darauf aufmerksam, dass das etwas kühle Verhältnis zwischen dem Philosophen und seinen Geschwistern durch deren Anforderungen wesentlich mitbestimmt gewesen sein dürfte. —

Einer weiteren Publikation in der Altpreuss. Monatsschr. XXXVII, 1900, H. 1 u. 2) hat Warda den Titel gegeben: „Eine historische Kant-Silhouette". Aus dem der Reproduktion beigegebenen Text geht hervor, dass es eine derjenigen Silhouetten ist, die Kant in dem Briefe an Hippel vom 15. März 1784 erwähnt (Briefwechsel I, S. 347) und mit denen Kant allerdings nicht ganz zufrieden war. In der That macht das Bild einen fremdartigen Eindruck.

Recensionen.

Wartenberg, M. Kants Theorie der Causalität mit besonderer Berücksichtigung der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahrung. Leipzig, Haacke, 1899. (VIII u. 294 S.)

Als eines der wichtigsten Prinzipien ist das Causalprinzip anzusehen. Es hat seine Bedeutung nicht nur für die Naturwissenschaft, sondern für alle Wissenschaften, die Religionswissenschaft mit eingeschlossen. Wird der Causalgedanke für gewöhnlich auch als ein selbstverständlicher angesehen, so ist in ihm doch ein nicht so leicht zu lösendes Problem enthalten. Die verschiedensten Denker haben sich mit ihm beschäftigt. In hervorragender und entscheidender Weise ist dies von Kant geschehen. Deshalb ist jedes Buch interessant, das sich gründlich und sachkundig mit ihm in diesem Punkte auseinander setzt, wie das von Wartenberg über „Kants Theorie der Causalität". Verf. betont in einer kurzen Einleitung die Wichtigkeit des genannten Prinzips als des „Leitsterns und Lebensnervs" in der modernen Wissenschaft und bietet darauf als ersten Abschnitt eine gedrängte Darlegung der „Stellung des Causalproblems in der Philosophie vor Kant mit besonderer Berücksichtigung Humes, um dann in einem zweiten Abschnitt der „Auffassung des Causalproblems bei Kant" sich zuzuwenden. Kapitel I dieses Abschnittes behandelt „Kants Ansichten von der Causalität in der vorkritischen Periode seiner Philosophie und die allmähliche Entwicklung des kritischen Standpunktes". Dieses Kapitel ist knapp gehalten. Kapitel II aber bringt eine ziemlich ausführliche, fast zu eingehende Darstellung von „Kants Theorie der Erfahrung" nach ihren Grundprinzipien. Verf. erachtet sie für notwendig, um die Kantische Theorie der Erfahrung verständlich zu machen. Ganz gewiss ist die Zweckmässigkeit dieses Verfahrens nicht in Abrede zu stellen. Auch möchte gegen die dargebotene Entwicklung der Kantischen Gedanken kaum etwas Erhebliches einzuwenden sein. Nur darf nicht eingeräumt werden, dass der Begriff „Erfahrung" bei Kant mehrdeutig sei. Kant fasst Erfahrung in Rücksicht auf sein System durchgängig als die „synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen" (Kr. d. r. V., S. 123), oder wie er an anderer Stelle definiert: als „ein empirisches Erkenntnis, eine Synthesis von Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewusstsein enthält" (Kr. d. r. V., S. 170, ed. Kehrbach). An

den einzelnen von W. zum Belege für seine Ansicht angeführten Stellen betont Kant nur die gerade in Betracht kommenden Momente, ohne damit einen verschiedenartigen Begriff in seiner Darstellung einzuführen. Wenn er einleitungsweise von dem Entstehen dieser Erkenntnis redet, so kann er füglich nicht anders, als das Moment der Erfahrung hervorzuheben, das der populären Auffassung entspricht. Ob er aber, wenn er sagt, dass wir die reinen Vorstellungen a priori als klare Begriffe deshalb aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir dieselben in sie hineingelegt haben, die Erfahrung als „in der Wahrnehmung gegebenes anschauliches Weltbild“ meint, ist nach dem ganzen Zusammenhange des an dieser Stelle (Kr. d. r. V., S. 186) von Kant Gesagten zu bezweifeln. Dass freilich die Kategorien, die Kant aufstellt, nicht alle von gleichem Wert für seine Theorie der Erfahrung sind, ist richtig.

Die bei Weitem wichtigsten Ausführungen W.s über den in Rede stehenden Gegenstand finden sich in Kapitel III und IV des zweiten Abschnittes. In Kap. III handelt er von „Kants transscendentaler Lösung des Causalproblems“ und beantwortet hier in der Hauptsache drei Fragen. Die erste: „Was versteht Kant unter Causalität?“ Dabei unterscheidet er zwischen „Causalbegriff“ und „Causalprinzip“, zwischen denen „naturgemäss ein inniger Zusammenhang besteht“. Die Antwort aber lautet: „Die Merkmale des Begriffs der Causalität sind das Moment der Succession, das Moment der notwendigen Verknüpfung und das Moment des Wirkens“. Causalität ist also „ein Verhältnis notwendiger Aufeinanderfolge, die zugleich ein notwendiges Auseinanderfolgen ist“. Die zweite Frage zieht den „Bereich der Anwendbarkeit und Geltung des Causalitätsbegriffs“ in Betracht. Antwort: „Die Causalität umfasst das gesamte Gebiet der Veränderung, jeder Wechsel der Zustände ist ihr unterworfen“, aber sie ist nur auf die Erfahrung, nicht über die Erfahrung hinaus anwendbar. Die dritte Frage, die W. das eigentliche Problem nennt, will wissen: „Welches ist der Erkenntniswert des Causalbegriffs?“ Antwort als Gesamtresultat: „Der Begriff der Causalität ist ein reiner Verstandesbegriff und zwar eine dynamische Kategorie; der Grundsatz der Causalität ist ein synthetischer Grundsatz des reinen Verstandes und zwar ein dynamischer Grundsatz, als solcher also ein regulatives Prinzip. Die objektive Geltung des Causalbegriffs, sowie ausnahmslose Anwendbarkeit auf das gesamte Gebiet der Erfahrung beruht aber darauf, dass er eine Bedingung der letzteren ist, insofern wir in ihm eine Regel besitzen, wonach wir aufeinander folgenden Erfahrungen ihre Stelle in der objektiven Zeit bestimmen und dadurch diese Aufeinanderfolge zu einer gegenständlichen Succession gestalten“.

Die an diese Darstellung von Kants Anschauungen betreffs der Causalität dann sich anschliessende Kritik W.s in Kap. IV des zweiten Abschnitts berührt besonders angenehm dadurch, dass Verf. in bescheidenster Weise seine abweichende Ansicht zum Vortrag bringt. Er sagt: „Wenn wir aber im folgenden an die Kritik herantreten, so geschieht dies nicht zu dem Zwecke, um mit der Miene der Überlegenheit Kant zu meistern und zurechtzuweisen; dies verbietet uns die Pietät, zu der wir uns diesem grossen Manne gegenüber verpflichtet fühlen, dann aber auch das Bewusst-

sein, dass unsere jugendlichen Kräfte zu schwach sind, um diesen in Fragen der Erkenntnistheorie bedeutendsten Denker aller Zeiten zu belehren". — Indem er nun sich anschickt, Kants Lehre von der Causalität einer eingehenden Prüfung zu unterziehen, will er als Massstab einen Idealbegriff zu Grunde legen, der von ihm unabhängig von der Kantischen Fassung als gültig vorausgesetzt wird. Er wählt dazu, wie er sich selbst ausdrückt, die urwüchsige Causalvorstellung in dem Sinne, dass er „von ihr als einer Thatsache des Bewusstseins ausgeht". Es soll erörtert werden „ob Kant in seine Definition des Begriffs der Causalität alle die Merkmale aufgenommen hat, welche in der naturwüchsigen Causalvorstellung thatsächlich enthalten sind". Die Untersuchung soll darauf gerichtet werden, „ob Kant den Begriff der Causalität so formuliert hat, dass dessen Inhalt mit der thatsächlichen und allgemein anerkannten Bedeutung der Causalität im reflexionslosen Bewusstsein sich deckt". Die populäre Anschauungsweise versteht nun nach W. unter Ursachen immer Dinge, kraftvolle Substanzen, und unter Wirkungen die Zustandsänderungen, welche durch Wirksamkeit der Kräfte, die den Substanzen innewohnen, an den Dingen hervorgerufen werden. Dieser Massstab dürfte aber doch kaum für die wissenschaftliche Betrachtung anwendbar sein. Weil ihn Verf. jedoch für den richtigen hält, ist es geschehen, dass er mit seinen Ausführungen schliesslich in einem eben mit der gewöhnlichen irrigen Causalvorstellung eng zusammenhängenden Dualismus endigt, der die Dinge an sich als reale, erkennbare Wirklichkeiten ansieht und eben deshalb der Lösung des Causalproblems, wie Kant sie ausführt, nicht gewachsen ist. Das ist ein überwundener Standpunkt, den W. hier wieder einführt. „Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Objekt verbunden sei. Wie Dinge an sich selbst sein mögen, ist gänzlich ausser unserer Erkenntnissphäre —" So Kant (Kr. d. r. V., S. 182.).

W. sagt weiter: „Jeder versteht unter Ursache nicht ein Phänomen, sondern ein kraftbegabtes wirkungsfähiges Ding" und vermisst in der Kantischen Bestimmung des Causalbegriffs die Unterscheidung zwischen der wirkenden Ursache und der Bedingung, zwischen der causa efficiens und causa occasionalis. „Kant hat die Anwendung der Causalität auf die einer Regel unterworfene Succession der Erscheinungen eingeschränkt". Diese Behauptung ist insofern nicht zutreffend, als Kant ausdrücklich von Ursache und Wirkung (Kr. d. r. V., S. 190) redet und wie W. selbst anführt, Causalität als Wirken fasst. Kant sagt: „Die Causalität führt auf den Begriff der Handlung, dieser auf den Begriff der Kraft" (Kr. d. r. V., S. 191). Auch stellt er eine feine Untersuchung an inbezug auf das Zeitverhältnis von Ursache und Wirkung, die unbedingt zutreffend ist, da zweifellos zwischen jeder Ursache und Wirkung eine, wenn auch noch so „verschwindende" Zeit verfliesst. Deshalb ist es falsch, wenn W. bemerkt: „Die Ursache wirkt, indem sie den Beginn der Wirkung verursacht. Ist dies erfolgt, dann braucht die Ursache nicht weiter zu wirken, dann geschieht die weitere Veränderung durch die selbständige Natur des Dinges, in welchem sie bewirkt worden ist". Abgesehen von der ziemlich unklaren Fassung dieses Satzes, in dem von dem „Beginn der Wirkung" und dem

„Bewirktwordensein“ als gleichbedeutend die Rede ist, muss Kants Auffassung der Sache jedenfalls als die genauere und richtigere angesehen werden: „Alle Veränderung ist nur durch eine continuierliche Handlung der Causalität möglich, welche, sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heisst. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung“ (Kr. d. r. V., S. 195). Es handelt sich um die dynamische Auffassung der Causalität, während die W.s eine mehr mechanische zu sein scheint. Grade das vom Verf. angeführte Beispiel der beiden Billardkugeln hätte ihn von der Richtigkeit der Kantischen Ansicht überzeugen können. Dass Kant aber nicht auf die Prinzipien eingeht, welche uns im täglichen Leben bei der Beurteilung der Thatsachen der Erfahrung leiten, sondern auf die Prinzipien der wissenschaftlichen Forschung sein Augenmerk gerichtet hat, ist für eine wissenschaftliche Untersuchung wie die Kritik der reinen Vernunft ganz erklärlich und selbstverständlich. Ausserdem beruht der populäre Causalitätsbegriff auf derselben psychischen Funktion und den gleichen Bedingungen der Erfahrung wie der wissenschaftliche, und eben dieser ist für Kant zur Aufhellung des Causalitätsproblems massgebend.

Ferner ist der Satz W.s, dass „die Apprehension des Mannigfaltigen nicht jederzeit successiv sei“, entschieden irrig. Dies wird deutlich, wenn man berücksichtigt, dass es sich um den einzelnen Akt des Vorstellens handelt. Ein solcher folgt immer nur auf den andern, wenn auch die Zeit zwischen dem Vorstellen der Ursache und dem der Wirkung „verschwindend“ ist. — Das Hauptmissverständnis aber, das auf die ganze Darlegung W.s von Einfluss ist, besteht darin, dass er anzunehmen scheint, Kant habe die Ordnung in der Causalfolge ausschliesslich in die Kategorie der Causalität gesetzt. Es heisst darüber bei W.: „Wir bestreiten die Kantische Ansicht, dass der Begriff der Causalität die Bedingung dafür sei, dass unsere Wahrnehmungen in einer notwendigen Ordnung succedieren und den Charakter einer objektiven Zeitfolge annehmen. Wir sind vielmehr der Ansicht, dass diese ideale Ordnung unserer Wahrnehmungen im Bewusstsein durch die reale Ordnung, in welcher die Veränderungen in der absolut realen Wirklichkeit vor sich gehen, bewirkt werde, also keinen transscendentalen, sondern einen empirischen Grund habe“. Hier hätte sich W. dessen erinnern sollen, dass er selbst von einer „Cooperation der Sinnlichkeit und des Verstandes“ bei Kant redet. Dieser sagt auch ganz klar und deutlich, dass die dynamischen Kategorien den Charakter der Notwendigkeit nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt bei sich führen (Kr. d. r. V., S. 157). Das Causalgesetz springt hervor in Folge von Beobachtungen, die wir anstellen. Es ist ein allgemeines Gesetz, oder, genauer gesagt, eine allgemeine Gesetzmässigkeit des Verstandes, die im Einzelfall der Wahrnehmung zur Anwendung gebracht wird. Hier kommt der Unterschied in Betracht, den Kant macht zwischen Gesetzmässigkeit und besonderen Gesetzen der Natur. Vgl. Kr. d. r. V., S. 188: „Nur an den Erscheinungen können wir die Continuität (dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen) im Zusammenhang der Zeiten empirisch erkennen“. Dazu der weitere Satz: „Die Erscheinungen

müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und dieselben in der Zeitordnung notwendig machen (Kr. d. r. V., S. 189)". Die Wahrnehmungen zeigen immer nur eine stetige Folge. Die Kategorie der Causalität aber macht diese stetige Folge zu einer regelmässigen, macht sie notwendig. „Die einzelnen Naturgesetze sind die besonderen Formen, welche das allgemeine Gesetz der Causalität unter dem Einflusse der besonderen Thatsachen der Empfindung annimmt". (Lasswitz.) Die Succession im Raume ist, wie z. B. bei der Betrachtung eines Hauses ebenso wie bei der Wechselwirkung, der Zeit nach subjektiv, die in der Zeit bei der Wahrnehmung eines Geschehnisses oder einer Veränderung aber objektiv, insofern hier die einzelnen Erscheinungen sich ihre Zeitstelle im Zusammenhange des Ganzen bestimmen. Die Ordnung setzt sich aus den Thatsachen der Empfindung und dem Gesetz der Causalität zusammen. Die Auffassung Sigwarts, die W. mit besonderer Anerkennung hervorhebt, kann demnach einesteils nicht als soweit von der Kants abweichend angesehen werden, andernteils aber als Lösung des Causalproblems nicht befriedigen, sofern bei Sigwart das Causalitätsprinzip nur ein Postulat sein soll.

Daher ist auch das unzutreffend, was W. über die bloss regulative Geltung des Causalitätsgrundsatzes sagt. Er bemerkt: „Der Grundsatz der Causalität ist nur ein regulatives Prinzip, welches uns nicht zu dem Zwecke dient, um der Natur die Gesetzmässigkeit im Verlauf ihres Geschehens a priori zu bestimmen, sondern welches uns nur als Leitfaden dient, gesetzliche Zusammenhänge von Naturgeschehen zu suchen". Streng logisch gefasst sei das Causalitätsprinzip nur eine Hypothese. Inbezug auf diese regulative Geltung, die allein richtig sein soll, heisst es bei W.: „Wenn wir uns Kants transscendentalen Beweis ansehen, so finden wir, dass der Grundsatz der Causalität kein blosses regulatives Prinzip ist, sondern die Bedeutung eines konstitutiven Prinzips zu haben beansprucht. Er ist regulativ für das empirische, reflektierende Bewusstsein, welches in der bereits fertigen Erfahrung nach Gesetzen sucht; aber er ist konstitutiv für das transscendentale, objektivierende Bewusstsein, das Bewusstsein überhaupt, welches vermöge der Kategorie der Causalität der Natur die Gesetze vorschreibt. Kant hat also den Grundsatz der Causalität aus einem regulativen Prinzip, wofür er ihn ursprünglich gehalten hat, in ein konstitutives Prinzip umgewandelt". Dazu: „Kant hat sehr richtig gesehen, dass ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den mathematischen Grundsätzen, die konstitutiv sind, und den dynamischen Grundsätzen, die bloss regulativ sind; er hat richtig gesehen, dass die Verhältnisse des Daseins der Erscheinungen sich nicht a priori bestimmen lassen, sondern a posteriori gefunden werden müssen, aber er hat diesen Unterschied wieder verwischt und aufgegeben, er hat die Causalität thatsächlich zum konstitutiven Prinzip machen wollen, was ihm jedoch nicht gelungen ist. Er musste dies aber thun, weil er sonst seinen transscendentalen Apriorismus nicht hätte durchführen können". Das ist unrichtig. Kants Auffassung ist vielmehr die, dass das Princip der Causalität sowohl ein regulatives als auch ein konstitutives ist. Das geht klar aus seinen Worten hervor in der Kr. d. r. V., die W. selbst anführt: „Die Grundsätze des dynamischen Ge-

brauchs werden zwar auch den Charakter einer Notwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt bei sich führen (Kr. d. r. V., S. 157)". Hierzu noch die andere Stelle: „Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamischen als bloss regulative Prinzipien der Anschauung von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren konstitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings konstitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung stattfindet, a priori möglich machen". Deutlicher kann nichts sein. Die Erfahrung der Causalität wird nur durch den Begriff der Causalität möglich gemacht. Der Grundsatz der Causalität ist konstitutiv für den Einzelfall, regulativ für die Forschung überhaupt. Das Kriterium des Konstitutiven liegt in der Anschauung, die gegeben sein muss und die bei der Bestimmung der betreffenden Zeitstelle das Causalgesetz auslöst. Die dynamischen Prinzipien also sind von den mathematischen nicht durch die Gewissheit unterschieden, die sie bieten, sondern nur nach der „Art der Evidenz", die einmal eine unmittelbare, andermal eine mittelbare ist. Völlig deutlich wird die Sache durch folgende Sätze aus Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik: „Es ist möglich, dass in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt, dass auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urteils zu bedienen und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Notwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloss eine subjektive Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muss er als notwendig und allgemein gültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihre Kraft die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend bloss von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behufe einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also notwendig gültige Regeln bedarf". (Prolegomena, S. 93.) Der Begriff der Ursache ist nur ein zur blossen Form der Erscheinung notwendiger Begriff. „Die Möglichkeit eines Dinges überhaupt als einer Ursache sehe ich gar nicht ein und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet" Die Kritik W.s an diesen Ausführungen Kants ist hinfällig und beruht auf ungenauer Auffassung der Kantischen Gedanken. Ganz sicher, „wir sind stets durch einen Naturinstinkt — (nach Kant durch unsere Organisation) — dazu getrieben, unsere Wahrnehmungen zu objektivieren". Wenn wir einen Gegenstand bestimmen, so objektivieren wir ihn. Aber es ist zu unterscheiden zwischen dem Objektivieren im allgemeinen und zwischen dem Objektivieren von Wahrnehmungen als Ursache und Wirkung. Eben darauf will Kant aufmerksam machen: Es ist zu unterscheiden zwischen der Wahrnehmung der blossen Succession und der notwendigen Succession, die nicht umgekehrt werden kann. Eine Erfahrung allein in

Folge der Wahrnehmung von blosser Succession wäre keine Erfahrung, weil dann nur ein Chaos von Wahrnehmungen für uns vorhanden wäre, keine Gesetzmässigkeit, die erst durch die Kategorie der Ursache hervorgebracht wird, mit der übrigens der Grundsatz der Gemeinschaft oder Wechselwirkung aufs Engste zusammenhängt. Sie lehrt uns erst die objektive Succession von der subjektiven unterscheiden. Kant will sagen: Gewisse Wahrnehmungen, die beständig aufeinander folgen und deren zeitliches Verhältnis sich nicht umkehren lässt, werden von uns als in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung stehend vorgestellt vermöge der Kategorie der Causalität und müssen notwendig so vorgestellt werden. Ohne diesen Grundsatz der Causalität kann es keine Erfahrung von Ursache und Wirkung geben. Diese aber ist notwendig, um den Erscheinungen ihre Stelle in der Zeit zu bestimmen und so Ordnung in die Erscheinungen zu bringen, also überhaupt Erfahrung zu Stande kommen zu lassen. Richtiger kann nichts sein. Damit ist Kants Lösung des Causalproblems gerechtfertigt und die Kritik W.s abgewiesen, der Wert seiner Untersuchung aber keineswegs aufgehoben. Rühmliche Anerkennung verdient schon die Gründlichkeit, mit der vom Verf. das ganze Problem behandelt worden ist.

Löbau i. S. Dr. Katzer.

Schweitzer, A. Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Tübingen, Freiburg i. Br. und Leipzig, Mohr 1900. (VIII u. 325 S.)

Alles Philosophieren über Religion ist genötigt Antwort zu suchen auf die Frage nach dem Übersinnlichen und dessen Verhältnis zur Sinnenwelt. Es handelt sich aber bei Erledigung derselben nicht nur um die Beweisbarkeit einer übersinnlichen Welt, sondern zugleich und nicht zum Wenigsten um die widerspruchslose Darstellung systematischer Einheit. Wie leicht einzusehen kann die Lösung solcher Aufgabe nur durch genaue Feststellung und Ausprägung der verschiedenen dabei in Betracht kommenden Begriffe erfolgen, und der sicherste Weg dazu wird immer der psychologische sein. So wird verhindert, dass an Stelle ruhiger wissenschaftlicher Erörterung schwärmerische Spekulation tritt. Er lehrt die Schranken beachten, die dem menschlichen Forschen gesetzt sind. Diesen Weg hat auch Kant eingeschlagen in seinen drei Kritiken, die insgesamt auf ein ethisch-religiöses Ziel hinausstreben. Zwar setzt er seine „transscendentale“ Methode der psychologischen ausdrücklich entgegen. Doch jedenfalls ist die Bemerkung Adickes' (KSt. I, 57) völlig zutreffend, „dass Kants sogenannte transscendentale Methode eine rein psychologische, und im Grunde aus nichts als psychologischen Erörterungen und Hypothesen zusammengesetzt ist“. Indem er prüft, wie weit die menschlichen Verstandeskräfte reichen, und die Triebkraft der menschlichen Vernunft aufzeigt, stellt er zweifellos psychologische Untersuchungen an. Vollends deutlich erhellt dies aus seinen religionsphilosophischen Darstellungen, in denen er den innersten Bedürfnissen des menschlichen Gemüts nachgeht. Damit ist er der philosophische und auch der religionsphilosophische Ko-

pernikus geworden. Er steigt auf von dem menschlichen Erkennen bis zum ethisch fundierten Glauben, der den Schlussstein in den Einheitsbau der Vernunft einfügt.

So wird evident, dass auch die Religionsphilosophie und die Dogmatik nicht ohne Erkenntnistheorie auszukommen vermögen und blosse Metaphysik ohne Ethik nur Verwirrung auf dem Gebiete der Religion anrichten kann. Damit ist auch der Weg gezeigt zur Lösung des schwersten Problems, dem die religionsphilosophische Arbeit gilt, des Problems der Freiheit, das im Grunde genommen gleich bedeutend ist mit dem des Verhältnisses zwischen Sinnen- und intelligibler Welt. Die Freiheit bildet die religionsphilosophische Hauptfrage auch bei Kant. Dieses wird überzeugend nachgewiesen in dem interessanten Buche Albert Schweitzers über „die Religionsphilosophie Kants“. In den Hauptzügen wiedergegeben führt Verf. etwa folgendes aus:

Die ganze Kantische Religionsphilosophie ist nach der Frage orientiert: „Wie ist die sittliche Persönlichkeit des Menschen als moralischen Geschöpfes ihrem Wesen und ihrer Vollendung nach möglich?“ In der Hinbewegung zur Lösung dieser Frage und des religionsphilosophischen Problems überhaupt zeigen sich bei Kant zwei von einander völlig verschiedene Gedankengänge. Der eine ist auf die generelle Betrachtung angelegt und hat die moralische Menschheit als solche zum Subjekt, der andere hat nur das isolierte moralische Subjekt zu seinem Gegenstande. Beide ziehen sich durch die gesamte Religionsphilosophie Kants und bedingen sowohl verschiedene Auffassungen des Freiheitsbegriffs als auch des Begriffs vom höchsten Gut. Der eine stützt sich auf den Begriff der moralischen Persönlichkeit, der andere auf den transscendentalen Idealismus. Schon in der Kritik der reinen Vernunft ist das Auseinandergehen dieser beiden Wege bemerkbar.

Diese zeigt zweierlei religionsphilosophische Pläne. Der erste ist enthalten in den von Schw. als „religionsphilosophische Skizze“ bezeichneten Ausführungen, die von Seite 605 bis S. 628 der Reclamschen Ausgabe reichen und die drei Abschnitte des Kanons der r. V. umfassen. Dieser Abschnitt ist nach des Verf. Ansicht eine moralisch-theologische Abhandlung Kants, deren Grundgedanke und Tendenz sich in den drei Fragen darstellt: „was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen?“ und die zeitlich früher anzusetzen ist, als der Hauptstock der transscendentalen Dialektik. Erst später nahm Kant diese Skizze in seine Kritik d. r. V. auf mit kleinen Hinweisungen und Überarbeitungen, welche die Beziehungen mit dem grossen Gedankengange der Kritik herstellen sollten. Als Beleg hierfür führt Schw. an, dass namentlich in der Behandlung der Freiheitsfrage die Verschiedenheit der Gedankengänge in der religionsphilosophischen Skizze von der transscendentalen Dialektik zu Tage treten. Auch in der Sprachweise findet er Bestätigungen für seine Ansicht. Dass eine solche Vermutung nahe liegt, ist nicht zu leugnen. Die Schilderungen Borowskis von Kants Art zu arbeiten stimmen damit zusammen, wenn B. in seiner „Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants“ sagt: „Er machte sich im Kopfe allgemeine Entwürfe, dann bearbeitete er diese ausführlicher, schrieb, was da oder dort noch einzu-

schieben oder zur näheren Erläuterung anzubringen war, auf kleine Zettel, die er dann jener ersten flüchtig hingeworfenen Handschrift bloss beilegte". Doch ob die Abweichungen der genannten Abschnitte in der Kr. d. r. V. so gross sind, wie Schw. meint, dürfte doch zweifelhaft sein. Der Umstand schon möchte die Behauptung des Verf. unsicher machen, dass nach seiner eigenen Darstellung in der religionsphilosophischen Skizze selbst die generelle (S. 613) und die auf das isolierte Subjekt beschränkte (S. 611, 614) Betrachtungsweise sich neben einander finden.

Der Plan der transscendentalen Dialektik geht nach Schw. darauf aus, das Meinen zu zerstören und das Wissen zu reinigen. Sie sucht den Umfang, die Berechtigung und die Art des Glaubens, sofern er mit dem gereinigten Wissen nicht allein verträglich, sondern von ihm gefordert ist, darzuthun und will von dem theoretischen zu dem praktischen Gebrauche der Vernunft überleiten. Die theoretische Vernunft führt die drei Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit bis zur Grenze, wo sie sich anschickt aus dem Lande des kritischen Idealismus zu scheiden und sich auf dem Gebiete des praktischen Vernunftgebrauchs niederzulassen. Doch nur die Idee der Freiheit, die Hauptidee der Kantischen Religionsphilosophie, wird auf die praktische Realisierung vorbereitet. Es wird (S. 4?5 der Kr. d. r. V.) konstatiert, dass „Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreitet". Verf. sagt in Bezug hierauf: „In der praktischen Ausleitung der kosmologischen Antinomie, welche sich durch verschiedene Abschnitte hindurch von S. 382—451 erstreckt, nimmt die darin behandelte Idee der Freiheit das Hauptinteresse in Anspruch. Die centrale Stellung, welche diese Idee in der Kantischen Philosophie überhaupt und in der Religionsphilosophie insbesondere einnimmt, tritt hier klar zu tage. Nirgends wird eine Idee so auf ihre praktische Realisierung hin vorbereitet wie hier die Idee der Freiheit". Diese Freiheitsidee der transscendentalen Dialektik ist die transscendentale Freiheit, welche auf dem durch den kritischen Idealismus als möglich dargethanen Verhältnisse der intelligiblen und der Erscheinungswelt beruht. Der Nerv der Überleitung zur praktischen Realisierung der Ideen ist die absolute Einheit der Vernunft. Der religionsphilosophische Gedankenfortschritt beruht auf der Voraussetzung, dass sich die Ideen, welche die Vernunft im praktischen Gebrauche realisiert, absolut decken mit den Ideen, zu welchen die Vernunft im theoretischen Gebrauche durch die Nötigung vom Bedingten zum Unbedingten fortzuschreiten getrieben wird. Vergleicht man nun den religionsphilosophischen Plan der Dialektik mit der religionsphilosophischen Skizze, so zeigt sich ein scharfer Unterschied zwischen beiden. Der religionsphilosophische Plan der Dialektik existiert für die religionsphilosophische Skizze überhaupt nicht, da diese die Freiheit ganz ausscheidet und sie nicht als gleichwertig mit den andern Ideen behandelt, indem sie ihr den Zusammenhang mit der transscendentalen Freiheit abspricht. Doch es wird sich fragen, ob diese Auffassung zutreffend ist.

Wie die Kr. d. r. V. weist auch die Kritik der praktischen Vernunft zwei religionsphilosophische Pläne auf. Sie enthält einen ursprünglichen und einen wirklich zur Ausführung gekommenen Plan. Der erstgenannte besteht in der Aufstellung und Realisierung der drei Postulate Freiheit,

Gott, Unsterblichkeit durch die Thatsache des Sittengesetzes und hat mit der transscendentalen Dialektik gemein, dass er die beiden Arten der Freiheit als in unlösbarer Verbindung mit einander stehend annimmt. Doch es wird nur eben diese Idee der Freiheit nach dem Plane der Dialektik realisiert, um dann auf dieser die beiden Postulate Gott und Unsterblichkeit aufzubauen. Von Seite 158 ab (Kr. d. pr. V.) tritt zwar die Freiheit wieder als Postulat auf und wird den beiden andern Postulaten gleichgesetzt. Der ursprüngliche Plan der Kr.d.pr.V. aber, der auf drei gleichen Postulaten beruhte, ist verlassen. So stellt sich folgendes heraus: S. 127 der Kr. d. pr. V. bietet den in dieser Kritik wirklich durchgeführten religionsphilosophischen Plan. Nachdem derselbe von S. 127—157 in Wirkung war, wird er von S. 158 ab durch die erstrebte Gleichsetzung dreier Postulate mit den „drei Ideen“ thatsächlich aufgegeben und der ursprüngliche Plan der pr. V., welcher auf drei Postulaten beruht, als der zur Ausführung gekommene betrachtet, wobei in der Gleichsetzung der drei Postulate mit drei Ideen zugleich die Voraussetzung ausgesprochen ist, dass nicht allein der ursprüngliche Plan der Kr. d. pr. V. mit dem religionsphilosophischen Plane der transscendentalen Dialektik sich decke, sondern auch der in der Krit. d. pr. V. wirklich zur Ausführung gekommene Plan mit den beiden vorigen in ihrer Gleichheit identisch sei. Weder das eine jedoch noch das andere ist der Fall, sondern die drei Pläne: der der transscendentalen Dialektik, der ursprüngliche Plan der Krit. d. pr. V. und der in derselben wirklich durchgeführte sind ganz verschieden von einander. Der zuletzt genannte setzt sich zu gleichen Teilen aus den beiden andern Plänen zusammen, indem er in seiner ersten Hälfte mit dem religionsphilosophischen Plane der transscendentalen Dialektik übereinstimmt (Übernahme der Realisierung der Freiheitsidee), während er in seiner zweiten Hälfte dem ursprünglichen Plane der Krit. d. pr. V. (Aufstellung und Realisierung von Postulaten) folgt.

Die Krit. der pr. V. stellt so nur eine Etappe dar in dem Gange der Kantischen Religionsphilosophie. Sie ist gleichsam ein enger Pass, durch den das Gedankenheer Kants auf dem Zuge von dem Gebiete der vorkritischen Unentwickeltheit zu dem Gebiete der reifsten Gedankenentwicklung hindurchgehen muss. Sie führt nur zur praktischen Realisierung einer Idee und zweier Postulate durch die Isolierung des sittlichen Vernunftwesens, sofern die Fassung des Begriffs vom höchsten Gut auf letzterem beruht. Das Zusammenwirken der moralischen Subjekte ist von ihr gar nicht berücksichtigt.

Die reifste Gedankenentwicklung ist allein in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft erreicht. Diese führt von der sittlichen Persönlichkeit zur sittlichen Gemeinschaft und von dieser zur praktischen Realisierung der „Idee“ eines sittlichen Welturhebers. Damit greift sie zurück auf die religionsphilosophische Skizze, während sie mit der Krit. d. pr. V. fast gar keine Berührung zeigt. Ihre Gedanken sind modern. In ihr verschmilzt Kant den Rationalismus mit dem Pietismus zu einer höheren Einheit. Daher muss man doppelt bedauern, dass Kant durch die Not der Zeitumstände genötigt wurde, seine modernen Gedanken in die steifen dogmatischen Formen der kirchlichen Sprache seiner

Zeit zu hüllen, wodurch die Tiefe seiner Gedanken verdeckt und es möglich wurde sein tiefstes religiöses Werk misszuverstehen und bei der Abhandlung seiner Religionsphilosophie bei Seite zu setzen.

Zwischen der Krit. d. r. V. und der Krit. d. pr. V. steht weiter die der Urteilskraft. Dieses Werk enthält Kants tiefere Gedanken über die moralisch-religiöse und künstlerisch-teleologische Erfassung der Welt in ihrer aufsteigenden Verbindung. Doch kommt die Verbindung der ästhetischen, teleologischen und moralischen Auffassung der Welt in der Einzeluntersuchung nicht so sehr zur Geltung, wie es die allgemeinere Anlage des Werkes erwarten liesse. Ihr religionsphilosophischer Gedankengehalt liegt mehr in der Richtung der religionsphilosophischen Skizze, indem er der dort analysierten Ideenreihe durch Einführung des Begriffs des Endzwecks der Schöpfung einen Abschluss verleiht, und auch in Hinsicht der Freiheit. Andererseits greift sie auch wieder den religionsphilosophischen Plan der transscendentalen Dialektik auf in dem Satze: „Es wird sich in der Folge zeigen, dass doch in Ansehung des praktischen Gebrauchs die Vernunft ein Recht habe etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der blossen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre“. — In der Darstellung der ästhetischen Urteilskraft bleibt der Gedankengang hinter der Anlage der allgemeinen Einleitung zurück. Die Krit. d. U verengt sich und wird zu einer blossen Kritik des Geschmacks. Die Untersuchung über das Erhabene aber tritt aus dem Rahmen der Kritik des Geschmacks heraus. Subjekt der Beurteilung des Erhabenen ist der Mensch als sittliche Persönlichkeit. Die Kritik des Geschmacks kann die Verbindung zwischen dem Schönen und dem Moralisch-praktischen nur der Erfahrung nach beschreiben, nicht begründen, wegen ihres populären (vermittelst der Lust und Unlust subjektiven) Zweckmässigkeitsbegriffs, während die auf das Erhabene bezogene Urteilskraft durch den verwandten Zweckmässigkeitsbsgriff so mit dem Vermögen der Vernunft sich vereinerleit, dass sie aufhört Urteilskraft zu sein, weil die moralische Bedingtheit ihres Subjekts als Forderung der Möglichkeit des Vollzugs der Beurteilung aufgestellt wird.

Allgemein gefasst ist das Wesen der Urteilskraft gegründet in dem Prinzipe der Einheit. Hätte Kant das sich überall gegenwärtig gehalten, so würde er im Stande gewesen sein nachzuweisen, wie auch die ästhetische Urteilskraft zu dem Begriff des moralischen Endzweckes führt. Erbracht ist dieser Beweis nur für die teleologische Urteilskraft. Sie gipfelt in der Erfassung des Menschen als Endzweck. Solches kann der Mensch nur sein als moralisches Wesen. — Deswegen aber weil an Stelle der ästhetischen Urteilskraft nur eine Kritik des Geschmacks getreten ist, liegt die Vermutung nahe, dass auch diese gleich der religionsphilosophischen Skizze in der Krit. d. r. V. hier eine spätere Einschiebung ist. Für das Gebiet der teleologischen Urteilskraft wird zwar der Versuch einer Verbindung mit der moralisch-praktischen Vernunft mit strenger Folgerichtigkeit bis zu dem Punkte durchgeführt, wo die Ethikotheologie sich auf der Teleologie aufbaut. Doch von hier ab benutzt Kant das Baumaterial, das schon in der religionsphilosophischen Skizze und in der Krit. d. pr. V. zur Verwendung kam, und so wird der Versuch des religions-

philosophischen Baues nicht konsequent zu Ende geführt. Auch macht sich ein unkritischer Begriff des höchsten Guts geltend.

Das Ganze angesehen bezeichnet die Krit. d. pr. V. den Höhepunkt desjenigen Gedankenganges, der die Verbindung der Religionsphilosophie mit den Bestimmungen und Voraussetzungen des kritischen Idealismus erstrebt. Den Höhepunkt der gesamten Kantischen Religionsphilosophie überhaupt stellt die Rel. i. d. Gr. der bl. V. dar mit ihrem Begriff des ethischen gemeinen Wesens. In dem allgemeinen Schlussüberblick gelangt Verf. zu dem Resultate: „Eine auf Grund des kritischen Idealismus sich ergebende Religionsphilosophie ist unmöglich. Sie ist ein sich selbst zersetzendes Produkt. Einerseits sind eine absolut autonome Sittlichkeit und ein höchstes Wesen als absolute Causalität unvereinbar.“ Andrerseits wird durch die Identificierung des erkennenden Subjekts mit der moralischen Persönlichkeit dem Freiheitsproblem der moralische Charakter genommen. „Für die konsequente Verbindung des Sittengesetzes mit den Voraussetzungen des kritischen Idealismus giebt es keine moralische Menschheit und kein Gebiet moralischer Handlungen ausser dem erkennenden Subjekt und dem Kreis der Erscheinungen, welchen es durch die Thatsache des Sittengesetzes auf sich selbst bezieht“. — Die ganze Religionsphilosophie Kants bleibt also gespalten in einen Gedankengang, in welchem der kritisch idealistische Faktor, und in einen solchen, in welchem das sittliche Element vorherrscht und die kritisch idealistischen Voraussetzungen zerstört.

Ganz gewiss ist, wenn man diesen Schlusssatz und die ihm voraufgehenden Ausführungen einer genaueren Prüfung unterzieht, dem Verf. nur zuzustimmen, wenn er den hohen Wert der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft betont, die sonst als ein Erzeugnis des alternden Philosophen gering geschätzt wird. Auch muss eingeräumt werden, dass sich, wie Verf. wiederholt hervorhebt, Schwankungen zeigen in verschiedenen von Kant aufgestellten Begriffen, so in dem Begriff der Glückseligkeit und des Intelligibeln. Ebenso findet sich thatsächlich bei Kant einerseits der generelle Gedanke der moralischen Menschheit, andrerseits der des isolierten Subjekts. Doch diese Gedankengänge streben nicht in der starken Weise auseinander, wie vom Verf behauptet wird. Der eine, der des Einzelsubjekts, weist hin auf den andern des ethischen gemeinen Wesens. Einmal handelt es sich um die Unsterblichkeit der Seele, die für das Einzelsubjekt nachzuweisen ist, das andere Mal um die Möglichkeit der Moral. Drei Stadien sind in dem Fortgange von dem Einzelwesen zur generellen Betrachtung zu unterscheiden: Das erste das moralische Einzelwesen, das zweite das ethische gemeine Wesen und das dritte das Reich der Zwecke als Reich Gottes überhaupt, das die Welt der Noumena in sich befasst. Grade in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. tritt diese dreifache Anschauung hervor. Sie schliesst die Einzelsubjekte zum Zwecke des Kampfes wider das böse Prinzip zum ethischen gemeinen Wesen zusammen und hebt von da aus den Blick zur unsichtbaren Kirche, dem Urbild der sichtbaren. Es handelt sich folglich nicht nur um das Reich Gottes auf Erden, sondern um ein allgemeines Reich der Zwecke, nicht nur um die moralische Menschheit, sondern um alle vernünftige Wesen

überhaupt. Religio phaenomenon ist zu unterscheiden von religio noumenon. (Vergl. meine Ausführungen hierüber in einer Abhandlung über Kants Lehre von der Kirche in den „Jahrbl. für protestant. Theologie“ 1886, 1888 ff.) So bleibt, konsequent ausgedacht, die Kantische Religionsphilosophie nicht bei dem ethischen gemeinen Wesen stehen, sondern weist darüber hinaus in eine moralische Welt überhaupt. — Das geht deutlich aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und aus der Rel. i. d Gr. der bl. V. hervor. In der ganzen hierauf hinstrebenden Gedankenentwicklung ist das Prinzip der Einheit das dominierende. Immer schwebt es Kant vor, und oft genug erinnert er daran. Auch in der ästhetischen Urteilskraft leistet es seine Dienste. Der Gang seines Philosophierens im Grossen und Ganzen lässt sich etwa so wiedergeben, dass man sagt: Die drei Hauptfunktionen des menschlichen Geistes sind Erkennen, Fühlen und Wollen. In der Funktion des Denkens oder Erkennens gelangt der Mensch, geleitet von dem Einheitstriebe, bis zur Grenze der intelligibeln Welt, deren Begriff hier als Problem stehen bleibt. In der Funktion des Fühlens schreitet er vor bis zur Grenze der Übereinstimmung der Sinnen- mit der intelligiblen Welt, Weltharmonie, die hier wieder als Problem stehen bleibt. Während die praktische Vernunft dann durch das Faktum des Sittengesetzes die intelligible Welt realisiert, löst die Religion das Problem der Weltharmonie durch den Gottesglauben und verbindet Wissenschaft und Moral zur Einheit des Gottesreichs. Sie bildet die Krönung des ganzen Kantischen Systems, wie er selbst es ausspricht: „Das höchste Wesen bleibt für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt“. So wird verständlich, wie die praktische Vernunft in engerer Beziehung stehen muss zum transscendentalen Idealismus der r. V. und die Religion zur Kritik der Urteilskraft, sowie zu dem von Schw. als religionsphilosophische Skizze bezeichneten Teile der Krit. d. r. V. Die von Kant in der Kritik des Geschmackes hervorgehobene gesetzmässige Einheit aber in dem freien Spiele der Erkenntniskräfte (Krit. d. U., S. 61 ff, 149, 160, 185, 219) beschreibt nicht bloss die Verbindung zwischen dem Schönen und Moralischen, sondern vermag sie auch von der Freiheit aus zu begründen.

Dass Kants Gedanken bis zur Erreichung des religionsphilosophischen Höhepunkts eine längere mit verschiedenen Gedankenansätzen verknüpfte Entwicklung durchlaufen haben, ist naturgemäss und daher erklärlich. Da und dort zeigen sich noch unbestreitbar Spuren dieses Prozesses in den kritischen Schriften des Philosophen. Dass aber, wie der Verf. will, drei verschiedene Pläne dabei zur stückweisen und nicht widerspruchlosen Ausführung gekommen seien, wird bezweifelt werden dürfen. Kant hatte nur einen Plan, den die Grenzen des Wissens festzustellen, um dem Glauben Platz zu machen und alsdann den Glauben auf dem Faktum des sittlichen Bewusstseins zu erbauen. Seine ganze Philosophie gipfelt, konsequent durchdacht, in einem moralischen Determinismus. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, löst sich auch das Problem der Freiheit und ist die Verbindung zwischen dem transscendentalen Idealismus und dem Sittengesetz widerspruchslos herzustellen. — Freiheit im Sinne Kants

beruht auf der Möglichkeit von zwei Seiten her bestimmt zu werden, von der Sinnenwelt oder durch die Motive aus der moralischen (intelligibeln) Welt. „Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori“ (Grundleg. z. Metaph. d. Sitten, 2. Hartensteinsche Ausgabe, IV, 248). Er unterscheidet eine dreifache Freiheit. Das geht deutlich aus den Ausführungen in dem ersten Abschnitt des Kanons der r. V. hervor. Dort heisst es gegen den Schluss: „Wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden“ (S. 608). In diesem Falle wirken „pragmatische Gesetze freien Verhaltens“ (S. 607), und das ist Freiheit als Bestimmung des Willens durch eine geistige (Gedanken-) Welt im Unterschiede von der Sinnenwelt. Weiter aber heisst es: „die Vernunft giebt auch Gesetze, welche Imperative d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll“. In diesem Falle bilden reine praktische Gesetze die Motive. Das ist moralische Freiheit. Beide genannte Arten von Freiheit gehören unter die praktische Freiheit. Von ihr wesentlich verschieden ist die „transscendentale Freiheit“. Sie ist die Fähigkeit, einen Zustand von selbst anzufangen, absolute Spontaneität (Rel. S. 52) und als solche gleichbedeutend mit Gott. Auf sie gründet sich die praktische Freiheit, insofern auch diese ohne eine intelligible Welt, ohne eine Welt des Geistes, nicht denkbar ist. Dass sie in einem Kanon der r. V., wo es sich immer um einen richtigen Gebrauch (Moralität) handelt und nicht um spekulative Erkenntnis, nicht berücksichtigt werden kann, ist selbstverständlich und daher auch nicht einzusehen, in wie fern in diesem Punkte, wie Verf. sagt, der von ihm als religionsphilosophische Skizze bezeichnete Abschnitt der Krit. d. r. V. zu der transscendentalen Dialektik, die es mit der transscendentalen Freiheit zu thun hat, im Missverhältnis stehen soll.

Die Verbindung zwischen dem transscendentalen Idealismus und dem Sittengesetz, oder, allgemeiner ausgedrückt, der Sinnen- (Erfahrungs-) Welt und der moralischen (intelligibeln) Welt in genereller Bedeutung ist gleichfalls von dem deterministischen Gedanken aus widerspruchslos herzustellen. Verf. sagt in Bezug hierauf: „Das Sittengesetz steht nur für das erkennende Subjekt fest. Dieses kann nur in Hinsicht auf das Bewusstsein seiner selbst als handelnden Subjekts, Erscheinungen zugleich als Handlungen auffassen. Als moralisches Subjekt kann es aus seiner Isoliertheit nicht heraustreten, weil die andern moralischen Subjekte für es gar nicht existieren, weil es sie nur als Erscheinungen auffasst, ohne ihr intelligibles Wesen anders ergründen zu können als das einer Erscheinung überhaupt“. — Warum soll das so sein? Warum soll das moralische Subjekt die andern Subjekte nicht als moralische in ihrer Existenz erfassen können? Es erfasst die andern Subjekte oder deren Handlungen als Erscheinungen, nicht als Schein und schliesst von da aus auf ihre Existenz auch als moralische Subjekte. Dazu wird es genötigt durch die praktische Vernunft, durch das Faktum des Sittengesetzes in seinem Innern. Wir müssen uns auf Grund desselben die andern als Erscheinungen moralisch handelnde Wesen als zu einer intelligibeln Welt gehörig vorstellen (S. 614). Eine moralische

Welt aber ist nur als eine Mehrheit von moralischen Subjekten denkbar. Aus den Handlungen als Erscheinungen schliesst das moralische Einzelsubjekt auf den intelligibeln Hintergrund dieser Erscheinungswelt. „Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke". So sagt Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, die Schw. merkwürdigerweise überhaupt nicht in Betracht gezogen hat. Derselbe Gedanke wird dann von ihm weiter erwogen in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Rel. i. d. Gr. d. bl V. Damit sind Sittengesetz und transscendentaler Idealismus ohne Widerspruch in Verbindung gebracht und ist die generelle Betrachtung mit der des isolierten Subjekts vereinigt. Das Problem der Freiheit ist gelöst durch den moralischen Determinismus, den Kant begründet durch die Lehre von der doppelten Causalität. Es werden unterschieden eine causa phaenomenon und eine causa noumenon, eine Naturordnung und eine moralische Weltordnung. Diese wirkt auf jene vermittelst der Ideen (Krit. d. pr. V, S. 51, 53. Krit. der r. V., S. 612) und so sind beide nicht nur in Parallelismus zu einander gestellt, sondern in lebendige Beziehung gebracht. Die Idee der Freiheit wird zum Postulate als Causalität im positiven Sinne, während sie im negativen (transscendentalen) Sinne die Idee als Grenzbegriff ist (pr. V., S. 159, Krit. d. r. V., 235, pr. V. 153 Anm.). Daraus ist ganz erklärlich, warum die Freiheit einmal als Postulat auftritt in Bezug auf die Moralität, das andere Mal als eine an und für sich unwirksame Idee für die spekulative Vernunft Es liegen zwei Arten von Ideen vor. Diese in der Verbindung von transscendentalem Idealismus und Sittengesetz ganz wohl zusammenstimmenden Gedanken Kants werden durch einseitige Betonung des einen oder des andern fälschlicher Weise auseinander gerissen und dadurch entstehen zwei Arten von Religionsphilosophie, die in ihrer Einseitigkeit unbefriedigt lassen. So hat, wie Verf. richtig bemerkt, Schopenhauer nur den deterministischen Gedanken durchgeführt und ist zur Entsittlichung der religiösen Weltanschauung gelangt. Ritschl dagegen hält sich an die ethische Gedankenreihe Kants, lehnt jede erkenntnistheoretische Begründung der Möglichkeit eines Übersinnlichen, jede Metaphysik, ab und verliert eben damit das deterministische Moment aus dem Auge, so dass er bei der Frage nach dem Sinne der Weltgeschichte nicht ohne Verlegenheit ist, die er dadurch zu verdecken sucht, dass er nur „die geschichtlichen, die Culturvölker, in Betracht zieht". Dem gegenüber gelangt die Religionsphilosophie Kants allein zur befriedigenden Beantwortung der theologischen und religiösen „Meisterfrage" überhaupt, der nach dem Verhältnis von absoluter Causalität und Freiheit. Eine in Kants Bahnen weiter fortschreitende Religionsphilosophie allein kann zu einer widerspruchslosen einheitlichen Weltanschauung führen und Religion und Wissenschaft versöhnen. Damit ist das aus Schweitzers feinen und eingehenden Erwägungen gewonnene Endresultat bei aller Anerkennung seines Scharfsinns und seiner liebevollen Behandlung der Kantischen Gedankengänge abgelehnt. Was Verf. sonst noch ausführt über Kants Kritik des Geschmacks in ihrem Verhältnis zur Kritik der Urteilskraft überhaupt,

über die Freiheitslehre, über die wechselnde Reihenfolge der Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, über die Begriffe übersinnlich und intelligibel, würde zwar zu ganz interessanten Erörterungen mannigfachen Anlass geben, ist jedoch für die Hauptfrage von mehr untergeordnetem Werte. Dass aber Schweitzers Buch ein vortreffliches Buch ist, und wesentlich zum Verständnis der Kantischen Religionsphilosophie beiträgt, muss unbestritten bleiben.

Löbau i. S. Dr. Katzer.

Lindner, Theodor. Geschichtsphilosophie. Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. Stuttgart, Cotta, 1901. (XII u. 206 S.)

Der Nebentitel des Buches kennzeichnet die besondere Aufgabe, die sich der Verfasser gesetzt hat. Ein breit angelegtes Werk Lindners „Weltgeschichte seit der Völkerwanderung“ (gleichfalls im Cottaschen Verlag) ist in Vorbereitung; die vorliegenden Ausführungen sind voraufgeschickt, um „über die Gedankengänge, die [dem Verf.] bei der Abfassung vorschwebten und während der Arbeit noch bestimmter vor die Seele traten, Rechenschaft abzulegen“ (V VI). Es handelt sich für L. lediglich darum, seine „Auffassung von der Geschichte zusammenhängend und einheitlich vorzutragen, nicht aber, alle Fragen der Geschichtsphilosophie und sie selbst vollständig zu behandeln . . . Der leitende Gedanke war, die Entwicklung auf einfache Grundzüge zurückzuführen, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern nachweisbar sind, Grundzüge, die gleichwohl auch erklären, warum die Geschichte überall anders geworden ist“ (VI). Diese Grundzüge der geschichtlichen Entwicklung sind das eigentliche Problem, dem das Buch gewidmet ist. Ihre Auffindung würde zu empirisch allgemeinen Sätzen führen, „so dass wenigstens ein Vergleich mit den naturgeschichtlichen Vorgängen möglich wäre“ (1). Dieses Streben nach Analogien zur Naturwissenschaft ist ein für die Tendenz des Buches charakteristisches Merkmal. Hiermit hängt zusammen, dass L. die geschichtlichen Vorgänge völlig objektiv zu betrachten sucht, dass er, um mich präciser auszudrücken, von den geschichtlichen Vorgängen immer nur in dem Sinne reden will, dass er sie nimmt schlechthin wie sie eben gewesen sind mit Beiseitesetzung wertender Beurteilung (vgl z. B. 111). Darum erblickt er die Grundbegriffe, durch deren Verhältnis alles geschichtliche Leben bestimmt wird, in den naturwissenschaftlichen, objektiven Begriffen Beharrung und Veränderung (3). Bekanntlich wird die hiermit berührte Frage nach dem Verhältnis des Wertproblems zur Methode der Geschichtswissenschaft neuerdings viel erörtert. Lindner ist auf diese in erster Linie für den Logiker und Erkenntnistheoretiker interessanten Dinge nicht mit solcher Ausführlichkeit eingegangen, dass eine eigentliche Auseinandersetzung hier gerechtfertigt wäre. Nur so viel möchte der Referent bemerken, dass das geschichtliche Leben, wie ihm scheint, nur deshalb als Objekt einer Wissenschaft verstanden werden kann, weil es mehr ist als Beharrung und Veränderung, nämlich Entwicklung, Stagnation, Verfall, weil es m. a. W. nach teleologischen Kategorien zu betrachten ist. Das Thema der Geschichte ist das Besondere, das Einzelne. Wie

kann dieses interessieren, wie kann es Gegenstand der Wissenschaft sein, wenn ihm nicht ein Wert zukommt, der ihm, dem Individuellen, eine überindividuelle Bedeutung giebt? Doch liegen, wie bemerkt, diese mehr erkenntnistheoretischen Fragen etwas abseits vom Wege Lindners. Auch er will in seiner „Weltgeschichte“ vom Besonderen, vom Individuellen handeln, aber seine einleitende „Geschichtsphilosophie“ behandelt nicht das erkenntnistheoretische Problem, wie das Besondere überhaupt Gegenstand der Wissenschaft sein könne, sondern sie fragt nach jenem Allgemeinen, was dem Besonderen empirisch seinen Zusammenhang giebt (1). Es ist die Geschichtsphilosophie eines Historikers: manche Fragen, die der Philosoph gerne noch stellen möchte, bleiben unbeantwortet. Natürlich soll damit kein Vorwurf erhoben sein; es war Lindners gutes Recht, so zu verfahren, und er selbst hat sich ja, wie erwähnt, hierüber deutlich in seinem Vorwort erklärt.

Nachdem der Verfasser in den beiden ersten Abschnitten über Beharrung und Veränderung gesprochen und die Hauptformen, in denen sie in der Geschichte auftreten, auseinandergesetzt hat, fragt er, „in welcher Weise der Gegensatz zwischen Beharrung und Veränderung zum Vollzug kommt“ (24). Die Frage führt auf eine eingehende Untersuchung der Ideen, ihres Ursprungs und ihrer Bewegung (3. Abschnitt). Unter „Ideen“ versteht L. die auf Erreichung bestimmter Ziele gerichteten Gedanken: „Sie sind der Ausfluss jeweiliger Verhältnisse, der Ausdruck vorhandener Bestrebungen“ (26). In anziehender Weise zeigt der Verf. das Werden und Wachsen und endliche Erlöschen der Ideen. „Die Idee gebiert selber die Kräfte, die sie wieder zerstören. In dem Mythos verschlingt Kronos seine Kinder, in der Geschichte verschlingen die Kinder ihre Mutter“ (29). Der von Anhängern Kants hin und wieder vertretene und schon bei Kant selbst vorgebildete Glaube an die dereinstige Herrschaft einer allgemeinen Weltkultur wird von Lindner (gewiss mit Recht) für „wenig wahrscheinlich“ erklärt (36. — Ideen entstehen durch Einzelwesen; zu ihrer Durchführung aber bedürfen sie einer Vielheit, der Masse. Mit ihr beschäftigt sich der 4. Abschnitt, während der 5. den Individuen, den „grossen Männern“ gewidmet ist. Es berührt erfreulich, wie L. den letzteren ihr Recht zu wahren weiss: „Mochte ihnen die Gunst der Verhältnisse zu statten kommen, sie war nicht die alleinige Triebfeder . . . Andere an ihrer Stelle hätten die Lage nicht in gleicher Weise benutzt, und erst der Treppenwitz beweist hinterher haarklein, dass sie lediglich zur rechten Zeit kamen und die Ernte ihnen gewiss war“ (52). Freilich ist auch der grosse Mann durch die Verhältnisse gebunden: „Auch Genies erzielen schwerlich weltverändernde Erfolge, sobald die allgemeine Lage keine rechte Möglichkeit bietet. Je stärker die Beharrung ist, wie in Byzanz oder China, desto weniger ist individuelle Leistung möglich oder erfolgreich, während mächtiger Drang nach Veränderung sie begünstigt“ (60). Das Verhältnis von Masse und grossen Individuen bestimmt L. dahin, dass die geschichtliche Entwicklung beider bedarf: „Ideen entstehen individual, verbreiten sich kollektiv und werden wieder durch Individuen ausgeführt“ (61). — Von Völkern und Nationen handelt der 6. Abschnitt. In ihnen gliedert sich die Masse in der Geschichte. Die Bedeutung der natio-

nalen Idee erscheint in nicht sehr vorteilhafter Beleuchtung; es liegt das wohl zum grossen Teil an dem das Wertproblem ausschliessenden Gesichtspunkt; der Begriff der Nation enthält ein teleologisches Moment, das bei L. nicht zu seinem Recht kommt. Fichte hat dieses teleologische Moment zu kraftvollem Ausdruck zu bringen gewusst, und mit nicht minderem Grunde darf ich auf einen Klassiker der Geschichtsschreibung verweisen, auf Leopold v. Ranke (vgl. z. B. dessen S. W. XXIV, 27—29, 37—40). — Der sehr interessante 7. Abschnitt bespricht die drei grossen Völkergruppen der Mongolen, Semiten und Indogermanen. Auch Kant hat ja bekanntlich den anthropologischen Forschungen grosse Aufmerksamkeit geschenkt; doch ist begreiflich, dass die Wissenschaft von heute auf diesem Gebiete mit ungleich viel reicherem und besser gesichtetem Material arbeitet. — Der 8. Abschnitt ist überschrieben „Die Lebensbethätigungen". Lindner behandelt hier jene meist als „Faktoren" der geschichtlichen Entwicklung bezeichneten Lebenssphären Wirtschaft, Staat, Religion, Sitte, Recht, Sprache, Litteratur, Kunst, Wissenschaft. Diese Lebensbethätigungen sind von der Geschichtsschreibung oft einseitig in den Vordergrund gerückt worden, je nachdem sie gerade besonders grosses Interesse beanspruchten. So war die Geschichtsauffassung des Mittelalters an dem kirchlich-universalen Gedanken orientiert. Auch die Reformation und ihre Nachzeit betrachteten im Gegensatz zu dem weltlich gerichteten Humanismus die Geschichte vom theologischen Standpunkt aus. Als dann die Staaten zur vollkommenen Selbständigkeit herangeblüht waren, „folgte dem theologischen Zeitalter der Geschichtsschreibung das politisch-juristische" (105). In diesen Zusammenhang gehört auch Kant: „Als der Absolutismus die Leitung des gesamten Lebens in Anspruch nahm, stellte Kant in dem Staate Friedrichs des Grossen den Satz auf, eine innerlich und äusserlich vollkommene Staatsverfassung sei der einzige Zustand, in welchem alle Anlagen der Menschheit sich vollkommen entwickeln könnten" (108). Mit Recht betrachtet darum Lindner Kant als den Vorläufer der Hegelschen Staats- und Geschichtsauffassung (109). L. lässt die verschiedenen „Lebensbethätigungen" in ihrer Bedeutung für die Geschichtsschreibung Revue passieren. Man wird ihm zustimmen dürfen, wenn er hinsichtlich der von Kant vertretenen politisch-juristischen Geschichtsauffassung bemerkt, auch sie sei zwar einseitig, weil der Staat keine absolute Herrschaft über die geschichtliche Entwicklung inne habe; doch sei er eine mächtige Ursache der Veränderung, vielseitiger und beständiger noch als selbst die Wirtschaft. „Jede Thätigkeit empfängt von ihm Vorteil oder Nachteil. Keine geschichtliche Betrachtung darf von ihm absehen, und es ist wohl zu begreifen, dass manche Forscher den Staat als Mittelpunkt der Geschichte erklären" (127 8). — Im 9. Abschnitt untersucht Lindner „die angebliche Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Verlaufes", wie schon diese Formulierung der Überschrift andeutet, mit negativem Resultat. Er hält zwar daran fest, dass das Causalgesetz „auch im menschlichen Leben als einem Teile der Natur" (163) seine Geltung bewahrt, betont aber, dass der Historiker in diesem Prinzip keine unmittelbare Handhabe hat, um „die geschichtliche Entwicklung im Einzelnen zu erkennen und auszulegen" (165). Ich möchte in diesem Punkte dem Ver-

fasser entschieden beipflichten: Ganz besonders, wenn man das Causalprinzip in seiner präcisesten Fassung nimmt, die es durch die Entdeckung des mechanischen Äquivalents der Wärme erhalten hat (vgl. hierzu A. Riehl, „Rob. Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprinzipes" in den „Philos. Abhandl., Chr. Sigwart gewidmet", Tübingen, Mohr 1900), so sieht man, dass die exakte Anwendung des Causalgesetzes auf irgend ein historisches Ereignis, z. B. den 30jährigen Krieg, dieses in ein unsäglich kompliziertes Gemengsel von Muskelkontraktionen u. dgl. auflösen müsste, in dessen Entwirrung gewiss kein Historiker seine Aufgabe erblicken wird. Es bleibt also für die Geschichtsforschung, unbeschadet der strengsten Giltigkeit des Causalsatzes auch im menschlichen Leben, doch nur eine inexakte, allerdings darum noch nicht wertlose Anwendung davon übrig. Der exakte Causalbegriff bleibt die Domäne der Naturwissenschaft. Wenn der Historiker nach den ‚Ursachen' einer historischen Erscheinung fragt, so muss er den scharfbestimmten naturwissenschaftlichen Begriff all seiner Präzision entkleiden und sich mit einer Analogie zufrieden geben. Diese Analogien sind jedoch keineswegs unwesentlich; sie haben heuristischen Wert und lassen sich in nicht geringem Grade durchführen. Es wird beispielshalber jeder Historiker fordern, dass für eine weit greifende historische Thatsache auch eine entsprechend grosse ‚Ursache' angegeben wird. So lange weniger bekannt ist, wird er sagen: Dies und jenes mag mitgewirkt haben, aber es erklärt die umfassende Natur der fraglichen Erscheinung noch nicht. Es zeigt sich hier eine Analogie zum Prinzip der Erhaltung der Energie. Aber sie bleibt nur eine Analogie; ihre Bedeutung ist ausschliesslich die eines heuristischen Prinzips. Denn es lässt sich, wie Lindner zutreffend erklärt, im Wechsel der historischen Erscheinungen „keine erkennbare Notwendigkeit" aufzeigen (182). Hingegen kommt in der Naturwissenschaft dem Satze von der Erhaltung der Energie logische Bedeutung zu, wie Riehl in der genannten Abhandlung nachgewiesen hat. Unter dem damit angedeuteten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt scheint mir das schon im Eingang dieser Besprechung erwähnte Streben Lindners nach Analogien zur Naturwissenschaft fruchtbar zu sein. — Der 10. Abschnitt des Buches beschäftigt sich mit den Ursachen und den Weisen der Entwicklung. Der Verfasser bespricht u. a. das auch von Kant an verschiedenen Stellen und in verschiedenem Sinne behandelte Problem des menschlichen Fortschrittes, speziell des sittlichen Fortschrittes. Lindner erörtert die Frage — und das sei anerkennend hervorgehoben — lediglich als empirischer Historiker, nicht als philosophisch konstruierender Dogmatiker: für ihn ist die Frage, ob ein sittlicher Fortschritt stattgefunden habe (197). Seine Antwort ist optimistisch gehalten; sie stimmt ungefähr mit dem überein, was Kant im „Streit der Fakultäten" entwickelt: die Bejahung des Fortschrittes als einer geschichtlichen Thatsache gründet sich wesentlich auch darauf, dass nicht so sehr die Gesinnungen der Menschen und die Beweggründe ihres Handelns, als die Handlungsweisen selbst in Betracht gezogen werden (vgl. 198). Darüber indessen, wie es in Zukunft mit der Menschheit stehen wird, verweigert der Verfasser mit kritischer Besonnenheit die Auskunft: in den schönen Schlussworten seines Buches vergleicht er die Geschichte einem „Schau-

spiel, von dem wir nur den ersten Akt sehen, dessen weitere Fabel uns unbekannt ist“ (206).

Lindners „Geschichtsphilosophie“ ist der Niederschlag allgemeiner Gedanken, den ein vieljähriges Studium historischer Einzelerscheinungen gezeitigt hat. Jeder, dem geschichtsphilosophische Probleme am Herzen liegen, wird von der Lektüre des Buches reiche Anregungen mitnehmen können.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Reischle, M. Werturteile und Glaubensurteile. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg für die Jahre 1899 u. 1900. Halle a. S., Niemeyer 1900. (120 S.)

Die ausgezeichnete Abhandlung des bedeutenden Hallenser Theologen will unter umfassender Heranziehung der philosophischen und theologischen Litteratur eine neue Untersuchung des in jüngerer Zeit, bes. seit Albrecht Ritschl, vielumstrittenen Wertproblems vornehmen. Den Anfang der Schrift macht eine „Rückschau auf die theologische Controverse über die Werturteile“ (3—19), die auch für den Nicht-Theologen von grosser Wichtigkeit ist: sie übermittelt ihm das philosophische Facit aus einer umfangreichen Litteratur; das Ergebnis ist allerdings nur, „dass wir weiter ausholen müssen, als bis jetzt geschehen ist“ (19). Nach dieser „Rückschau“ geht Reischle über zur „Analyse der Begriffe Wert und Werturteil in ihrer einfachsten Anwendung“ (20—47). Da die Wertung — mag sie nun dem Werturteil gegenüber primär oder sekundär sein — jedenfalls „erst im Wert*urteil* zu durchaus klarem Bewusstsein und zum Ausdruck gebracht wird“, beginnt der Verf. mit der Analyse dieses letzteren; als dessen einfachste Gestalt betrachtet er solche Urteile, „in denen wir von irgend einem äusserlich wahrnehmbaren Gegenstande sagen: er ist *mir* wertvoll oder er ist wertvoll oder von Wert *für mich*“ (21). Die eingehende psychologische Analyse, die R. an Urteile von der genannten Form anknüpft, bezieht sich „hauptsächlich auf *drei Punkte*: auf den *Gegenstand*, dem ein Wert zu- oder abgesprochen wird, auf *das Ich*, für das der Gegenstand wertvoll ist, und auf *die Beziehung, die zwischen dem Gegenstand und dem wertenden Ich* besteht“ (23). — Die Erörterung des 1. Punktes knüpft an Meinongs Untersuchungen an und kommt in wesentlicher Übereinstimmung mit diesem Forscher zu dem Resultat: „Der Wertung kann irgend welcher in der Vorstellung fixierte Gegenstand unterzogen werden, mögen wir nun von seiner Wirklichkeit überzeugt sein oder ihn hypothetisch als wirklich setzen“ (27).

Der 2. der angegebenen drei Punkte verlangt Antwort auf die Frage: „Zu welchen Seiten unseres Ichs wird der Gegenstand, den ich als mir oder für mich wertvoll bezeichne, in Beziehung gesetzt?“ (ebda.) Reischle rührt hier an die vielbehandelte Streitfrage, ob Gefühl oder Begehren dasjenige sei, was an unserem Ich für den Wertbegriff in Betracht kommt. Er will die Entscheidung dahin geben, dass die primäre Beziehung auf das Gefühl geht, dass aber stets auch eine Beziehung auf die Willensthätigkeit mit gegeben ist (28 ff.). So sehr nun auch Referent der zusammenfassenden Formulierung Reischles zustimmt (wonach es sich

beim Wert um ein Verhältnis des gewerteten Gegenstandes „zu der Gefühls- und Willensseite, nicht zu der Vorstellungsseite meines Ich“ (35) handelt), so hat er sich doch nicht davon zu überzeugen vermocht, dass die ausschlaggebende und leitende Beziehung diejenige auf das Gefühl und nicht auf den Willen sei. Der Verf. argumentiert: „Setzen wir den Fall, dass wir eifrig nach etwas begehren, und nun die Frage in uns erwacht oder von aussen geweckt wird, ob dieses Begehren nicht Thorheit ist! Wir werden dieser Frage gegenüber uns innerlich feststellen, dass wir doch mit Recht nach dem betr. Objekt begehren, weil es in der That wertvoll für uns ist. Hier lässt sich nun die Definition von Ehrenfels, dass ‚wertvoll sein‘ so viel sei als ‚Objekt des Begehrens sein‘, nicht festhalten; es hiesse in seltsamer Weise idem per idem begründen, wenn ich feststellte, ich begehre dieses Objekt mit Recht, weil es Objekt meines Begehrens ist“ (29). Das scheint zunächst allerdings schlagend zu sein; sieht man aber genauer zu, so zeigt sich, dass hier zwei Definitionen des Wertens mit einander vertauscht werden: nur die Frage ist vom Standpunkt der Begehrenstheorie aus gestellt, die Antwort kommt vom Vertreter der Gefühlstheorie; wenn jemand ‚wertvoll sein‘ als ‚Objekt des Begehrens sein‘ definiert hat, so wird er auf die Frage, ob sein Begehren nach irgend einem Dinge nicht Thorheit sei, gewiss nicht antworten: es sei dies nicht der Fall, weil das betr. Objekt wertvoll für ihn sei; denn er hat ja gerade nach dem Grunde dieser Wertung gefragt. Er wird also etwa antworten: sein Begehren nach jenem Objekte, d. h. seine Wertung sei darum gerechtfertigt, weil ihm der Besitz desselben diese und jene Vorteile verschaffen wird.

Der 3. Punkt, den die Analyse der Begriffe Wert und Werturteil zu behandeln hat, ist „die Beziehung des Gegenstandes auf das Ich“ (36), also ein Thema, das eng mit dem vorhererörterten zusammenhängt. Das Resultat dieser an feinen Bemerkungen reichen Untersuchung ist dieses: „Wert messe ich einem Gegenstand bei, von dem ich reflektierend gewiss bin, dass seine Wirklichkeit meinem Gesamt-Ich Befriedigung gewährt oder gewähren würde, und zwar eine höhere als seine Nichtwirklichkeit“ (41). Daran knüpfen sich noch zwei Folgesätze: „Der Wert für mich, den ich einem Gegenstand beilege, hat stets einen gewissen Grad“ und „Die Anwendung des Wertbegriffs hat eine Grenze nach unten“ (ebda.). — Den Schluss des Kapitels machen zusammenfassende Begriffsbestimmungen, wobei sich noch Gelegenheit giebt, auf einige weitere Fragen (Priorität von Wertung oder Werturteil; Beziehung von Wertgefühl und Werturteil; die Unterscheidung von wahr und falsch in ihrer Anwendung auf Werturteile und Wertungen) einzugehen.

Das nächste Kapitel (III) behandelt die einzelnen „Klassen der Werturteile, nach ihrem Fortschritt zur Allgemeingiltigkeit geordnet“ (48–75). Zuerst werden die in der natürlichen hedonistischen Anlage des Menschen begründeten, die „naturalen“ Wertungen und Werturteile besprochen. Aus dem Gewirre der lediglich „individuellen Werturteile“ arbeiten sich im Zusammenleben der Menschen die „kollektiven W.“ heraus, die den Wert ausdrücken, den ein Gegenstand „für mehrere durch Interessengemeinschaft verbundene Individuen“ (51) hat. Noch grössere,

jedoch immer noch empirische Allgemeinheit kommt den „generellen Werturteilen“ zu, die die Gleichheit der Beziehung aussprechen, in der irgend ein Gegenstand zum fühlend-wollenden Ich der verschiedenen Menschen steht: entweder sind solche Urteile auf eine bestimmte Gruppe von Menschen beschränkt und wir machen uns in einem solchen Werturteile nur klar, dass, wenn wir zu der betr. Gruppe gehören würden, der betr. Gegenstand auch für uns wertvoll sein würde (bedingt generelle W.) oder wir behaupten von gewissen Gütern (z. B. Gesundheit, Arbeitskraft), dass sie für jeden Wert haben (unbedingt generelle W.). Mit Gegeninstanzen (z. B. dem Asketen, der behauptet, „dass für sein Gesamt-Ich nur das Brechen der natürlichen Kräfte wahrhaft wertvoll sei“: 54) finden wir uns dadurch ab, dass wir sie als abnorm bezeichnen und bei Seite setzen. — Eine noch weiter gehende Allgemeinheit finden wir bei einer Klasse von Werturteilen, die unter dem Einfluss der menschlichen Verkehrsverhältnisse entstanden sind: den „objektivierten W.“: diese beziehen sich auf die Tauschverhältnisse, speziell auf Gegenstände, deren Preis in dem allgemein anerkannten Tauschmittel, dem Geld, festgelegt ist. Zeigten sich aber schon bei den generellen W. hin und wieder Abnormitäten, so tritt hier ein analoger Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver Wertung noch härter zu Tage: Ich sage beispielshalber von einem mir geschenkten Kleinod, es sei hundert Mark wert, mir aber sei es völlig wertlos (57). Hier macht sich das subjektive Werturteil geltend im Kontrast mit dem objektiven, welch letzteres gleichwohl in seiner Geltung ausdrücklich anerkannt wird: gerade in solchen Fällen tritt die Objektivität des Urteils deutlich hervor: das Urteil darf auf Allgemeingiltigkeit Anspruch machen, „aber nur darum, weil in ihm der Wertbegriff seines direkten Zusammenhangs mit dem fühlend-wollenden Subjekt entkleidet, weil er degeneriert ist“ (57). Diese Degeneration des Wertbegriffes, das Abstreifen der Beziehung auf das fühlend-wollende Ich geht noch weiter, wenn von dem Nährwert eines Nahrungsmittels, dem Heizwert einer Holzart oder vollends in der Mathematik und Physik vom Wert einer Formel, Maximal- und Minimalwerten u. dgl. gesprochen wird. So zeigt sich bei den auf naturaler Basis erwachsenen Werturteilen „nur ein solcher Fortschritt zur Allgemeingiltigkeit, der mit der Entfremdung des Wertbegriffs von seiner ursprünglichen Bedeutung erkauft ist“ (58).

An diese ausserordentlich feinsinnig geführte Untersuchung der naturalen Werturteile schliesst sich die der „idealen W.“, „die unter Leitung einer Idee oder Norm ausgesprochen werden in dem Sinn, dass etwas nicht nur für mich oder für uns oder für viele wertvoll sei oder thatsächlich in der menschlichen Gesellschaft so und so hoch stehe, sondern dass es von allen als wertvoll anerkannt werden solle oder einfach *wertvoll* sei“ (60). Reischle unterscheidet vier Gruppen solcher Werturteile: die ästhetischen, intellektuellen, moralischen und religiösen W. Die ästhetischen W. tragen noch am meisten individuellen Charakter; doch beruhen auch sie „auf einer für den Menschen als Geist oder als Vernunftwesen giltigen Idee“ (63). — Die Erkenntnisurteile rechnet R. (nach des Referenten Ansicht mit vollem Rechte) im Anschluss an Sigwart zu den Werturteilen: wir entsprechen mit der erkennenden Thätigkeit einem Zweck unseres

Ich (63); das System apriorischer Begriffe und Urteile, mit dem wir an den gegebenen Wahrnehmungsstoff herantreten, fliesst aus der „Idee der Einheit und Freiheit, zu der wir uns auch als erkennende Wesen berufen wissen“ (65). In Betreff der Allgemeinheit der Erkenntnisurteile bemerkt der Verf., dass das konkrete Erkenntnisideal nach der jeweils erreichten Erkenntnisstufe mancherlei Schwankungen ausgesetzt ist, und dass noch stärkere Schwankungen in den einzelnen Werturteilen über irgend welche intellektuellen Leistungen vorhanden sind; doch lebt in all den veränderlichen Erkenntnisurteilen die eine unveränderliche Idee der Wahrheit. — Höchst interessant gestaltet sich die Besprechung der moralischen Werturteile. Reischle stellt sich sofort auf den Boden der kritischen Moralphilosophie, indem er erklärt: „Wenn wir die Eigenart der moralischen W. klar erkennen wollen, so dürfen wir nicht bei ihrer Genesis stehen bleiben . . . Den fertigen sittlichen Anschauungen haben wir uns zuzuwenden“ (65). Und alsbald nennt er auch Kant selbst, dessen Führung hier unentbehrlich sei. Ich will auf die — selbstverständlich durchaus zutreffende — Exposition der leitenden Gedanken aus Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ nicht im Einzelnen eingehen. Ausdrücklich hervorheben möchte ich jedoch folgende ausgezeichnete Bemerkung über das Verhältnis von Form und Inhalt der sittlichen Gebote: „Die Idee der Freiheit unseres Ich und der Menschheit als eines Reichs freier Persönlichkeiten ist auch leitend bei der Frage, was denn nun den Inhalt des sittlichen Gebotes ausmachen und als ‚gut‘ von uns angesehen werden soll. Keineswegs folgt aus jener leitenden Idee mit unfehlbarer Sicherheit, was uns als gut, was als böse zu gelten hat; sondern nur in einem Streit der Meinungen und durch mancherlei Schwankungen hindurch, in fortschreitender geschichtlicher Entwicklung, in der ‚führende Geister‘ bestimmend auftreten, lässt sich das feststellen, ebenso wie auf dem ästhetischen und intellektuellen Gebiete. Aber wir lassen uns doch nicht einfach von den äusseren Verhältnissen die Vorschrift darüber geben, was gut und böse ist, sondern wir fällen unser Urteil darüber, und zwar in letzter Linie geleitet von dem Interesse an einem Guten, das uns wirklich innerlich frei zu machen vermag“ (68). — Reischle geht dann über zu einer Unterscheidung von „gesetzgebenden“ und „angewandten“ Werturteilen, und die letzteren unterscheidet er wieder in solche, in denen wir über die formale Stellung des Einzelnen zu seinem Gewissensgesetz, über die Treue seiner Willensentscheidung gegen sein individuelles sittliches Bewusstsein und damit über *den sittlichen Wert seiner Person* urteilen; und in solche, in denen wir über die inhaltlichen Bestimmungen der sittlichen Gebote und damit über *die Höhe sittlicher Erkenntnis*, die in ihnen vorliegt, urteilen (68|9). Diese Unterscheidung, die sich nahe mit einer vom Referenten aufgestellten berührt, hat gewiss ein von Kant nicht genügend berücksichtigtes Problem erfasst. Nur möchte es dem Referenten scheinen, als sei im Inhalt der sittlichen Gebote die sittliche Erkenntnis mit der intellektuellen derartig verquickt, dass Urteile über die Berechtigung irgend eines bestimmten Inhaltes nicht (oder wenigstens nicht notwendiger Weise) rein sittliche Werturteile sind. (Man bedenke z. B., dass man einem Arzt, der sich vor der Vornahme einer chirurgischen

Operation nicht genügend desinfiziert hätte, Pflichtvergessenheit vorwerfen würde: Das ist ein rein sittliches Werturteil. Aber der Inhalt des für den Arzt unserer heutigen Kulturgemeinschaft geltenden Pflichtgebotes, sich sorgsam zu desinfizieren, ist nicht eine rein sittliche Erkenntnis, sondern die Verschmelzung einer solchen mit einer theoretischen Einsicht.) Referent glaubt darum, dass auch die Beurteilung der „Höhe sittlicher Erkenntnis“ nach einem rein formalen Prinzip zu geschehen hat, das nicht auf den Inhalt als solchen reflektiert. — Als 4. Gruppe von Werturteilen betrachtet Reischle, wie bemerkt, die religiösen W. In ihnen leitet uns die „Idee der Frömmigkeit“ (69/70). So verschieden auch hier die inhaltlichen Gestaltungen sind, so treffen doch alle darin zusammen: „Höchste Frömmigkeit ist da, wo sich ein Mensch der wirklichen höchsten Macht über diese unsere Welt und unser Leben hingiebt und darin Seligkeit gewinnt; man könnte auch sagen, wo er in Hingabe an den wirklichen Gott volle Freiheit findet“ (70).

Eine Mittelstellung zwischen den naturalen und idealen Werturteilen weist der Verf. den „legalen W.“ zu: es sind das die Werturteile, die über menschliche Handlungen auf Grund des Rechtsgesetzes oder der guten Sitte, des Anstandes, gefällt werden (71 ff.).

Das Thema des nächsten Kapitels (IV) ist die „Unterscheidung des sprachlichen, psychologischen und erkenntniskritischen Gesichtspunktes bei der Bestimmung des Begriffs Werturteil“ (76—87). Das Kapitel bringt viel des Interessanten. Es zeigt sich hier, wie verschieden sich der Umfang des Begriffs W. gestaltet je nach dem zu Grunde liegenden Gesichtspunkt. R. schlägt vor, für die Werturteile im sprachlichen Sinne den Ausdruck „Werturteile (im engeren Sinne)“ beizubehalten, die Werturteile im psychologischen Sinne aber als „Gemütsurteile“, und die Werturteile im erkenntniskritischen Sinne als „thymetische Urteile“ zu bezeichnen (der letztere Ausdruck will den Gegensatz zum theoretischen Urteil ausdrücken: es handelt sich um solche Urteile, deren Geltung auf der Stellung des *fühlend-wollenden* Ich zu den Vorstellungsobjekten beruht).

Das V. Kapitel erörtert „die Frage nach der Einordnung der Glaubenssätze in den Begriff Werturteil“ (88—107). Die Frage wird dahin beantwortet, dass die religiösen Sätze zumeist nicht Werturteile im sprachlichen, wohl aber weitaus überwiegend Werturteile im psychologischen Sinne, Gemütsurteile, sind, und dass alle eigentlich religiösen Sätze thymetische Urteile sind: auf den letzteren Begriff ziele auch Ritschls vielbesprochene These.

Das Schlusskapitel (108—120) bringt „Folgerungen für die Frage nach dem Wahrheitserweis von Glaubenssätzen“. Unter ausdrücklicher Ablehnung der (missverständlich oft für Ritschlsche Lehre ausgegebenen) Meinung, dass der Wahrheitserweis der Religion schon mit dem Schlagwort „Werturteil“ erledigt sei (108), tritt R. in eine höchst instruktive Diskussion mit einer Reihe von Denkern, speziell mit Adickes und Vaihinger. Ersterer möchte den Glauben auf völlig subjektive Grundlagen stellen, so dass jeder Kampf auf diesem Gebiet aufhören, und dass auch der Anspruch der Kirche, „alleinseligmachende Lehre zu verkünden“, wegfallen müsste. Gegen diese (für Reischle natürlich unannehmbare) Auffassung hatte sich s. Z. Vaihinger

(KSt. III, 190 f.) gewendet, um nicht nur Adickes sondern zugleich überhaupt die Theologie der Werturteile zu kritisieren. Vaihinger stellte die These auf, dass zur Entscheidung über die Wertunterschiede zwischen den Werturteilen verschiedener Subjekte die theoretische Vernunft absolut notwendig sei. Reischle bemerkt, dass damit der theoretischen Vernunft die Fähigkeit einer metaphysischen Einsicht zugesprochen werde, wogegen er, „wenigstens im Wesentlichen, bei Kants Grenzbestimmung bleiben" möchte (114): die theoretische Vernunft ist „unvermögend, die thymetischen Urteile des religiösen Glaubens als wahr zu beweisen oder als falsch zu verwerfen" (ebda.). Die Entscheidung darüber liegt bei der praktischen Vernunft: in der freien Thätigkeit des künstlerischen Schaffens und Geniessens, in der Erkenntnisarbeit und mehr noch im sittlichen Leben „bricht ein Ringen nach Freiheit von der Welt, nach einem selbständigen, von ihr unantastbaren Lebensinhalt hervor" (115). Ist nun dieses unser Mühen um Freiheit ein vergebliches? „oder können wir uns im Kampf dafür vertrauend der das Dasein und Sosein der Welt begründenden höchsten Macht hingeben?" (ebda.) Die christliche Glaubensanschauung giebt nach R. auf diese Frage die allein befriedigende Antwort: freilich ist es „nicht ein theoretisch-zwingender Beweis, sondern nur ein praktisch bestimmter Nachweis" (117). Es wird damit kein Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft geschaffen, sondern im Gegenteil schliessen sich gerade die theoretischen und thymetischen Urteile zur Einheit des Geisteslebens zusammen (118): In ganz Kantischer Weise zeigt Reischle auf die Grenzfragen hin, auf die die theoretische Vernunft stösst: wo ein weiterer Fortgang im theoretischen Erklären nicht mehr möglich ist, da giebt es doch noch ein teleologisches Verständnis (119). Das theoretische Erkennen selbst, die gesamte Erkenntnisarbeit „wird zu einem dienenden Glied der umfassenden geistigen Gemeinschaft der Menschen und empfängt ihrerseits ihre höchste Weihe durch die Idee eines Reichs sittlicher Persönlichkeiten, in der die göttliche Bestimmung der Menschheit auch in der Erkenntnis der Welt erfüllt wird" (ebda.). So sind es die grossen Gedanken Kants vom Reich der Zwecke und vom Primat der praktischen Vernunft, mit denen das schöne Buch ausklingt.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Lindheimer, Franz. Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie. Erste Reihe: Hermann Cohen (Berner Studien XXII). Bern, Sturzenegger 1900. (104 S.)

Es ist mit Genugthuung zu begrüssen und entspricht gewiss auch dem Wunsche der meisten Leser der „Kantstudien", dass in unserer Zeit der Monographien endlich einmal auch diejenige einflussreiche philosophische Richtung der Gegenwart, die auf Kants Namen sich beruft, zum Gegenstand einer Sonderdarstellung gemacht wird. Dass aber unter den Neukantianern Hermann Cohen die erste Stelle gebührte, konnte nicht zweifelhaft sein: ihm, der seit Jahrzehnten seine ganze Lebensarbeit der Erneuerung des Kritizismus gewidmet hat. Dass der Autor kein spezieller Anhänger des von ihm behandelten Denkers ist (den er augenscheinlich nur aus seinen Büchern kennt), ist an sich kein Nachteil. Entschieden an-

zuerkennen ist, dass er dessen Werke nicht bloss fleissig, sondern auch mit Verständnis gelesen — was bei einem so scharfen und tiefen Denker, wie Cohen, keine leichte Gedankenarbeit erforderte —, sowie, dass er eine Reihe charakteristischer Züge von Cohens Philosophieren zutreffend gezeichnet hat. Wenn uns trotzdem das Gesamtbild nicht recht getroffen erscheint, so rührt das vor allem wohl von Lindheimers abweichendem, unseres Erachtens schiefem Urteile über Kant selbst her.

Da lesen wir (S. 4), Kants System „entbehre ganz des einheitlichen Standpunktes“, es sei „eine Verbindung vieler teils einander entgegengesetzter, philosophischer Richtungen, welche nur mit Mühe sich die Wage halten“, das protagoreische Prinzip der „anthropologischen Relativität“ erstrecke sich bei Kant „in riesige Dimensionen“ (5), während ihm freilich, als wäre er ein Christian Wolff, der Ruhm, „unerschöpflichen Fleisses“ und „genialer Architektonik“ zuerkannt wird. Wer so wenig in den Kernpunkt Kantischen Philosophierens eingedrungen ist, wird auch zu dessen bedeutendstem Erneuerer im 19. Jahrhundert schwerlich die richtige Stellung gewinnen können. Damit kann eine objektiv zutreffende Darstellung vieler Cohen'scher Leitgedanken, wie wir sie in der That in Lindheimers Monographie antreffen, gleichwohl verbunden sein. So wird die enge Beziehung, in welcher Cohen die Philosophie (nicht „Metaphysik“, wie S. 13 gesagt wird) nicht zur Natur. sondern zur Naturwissenschaft, nicht zur Erfahrung schlechthin, sondern zu der „in gedruckten Büchern vorliegenden Erfahrung“ hat u. m. a. richtig hervorgehoben. Allerdings vermögen wir darin nichts besonders „Merkwürdiges“ (S. 10, 11) zu erblicken, alle diese Gedanken sind bei Kant entweder geradezu ausgesprochen oder doch im Keime bei ihm vorhanden und bei seinem Erneuerer nur weiter ausgebildet.

Da Lindheimer bereits selbst über Disposition, Gedankengang und Tendenz seiner Schrift in dieser Zeitschrift (Bd. V, 481—483) ziemlich ausführlich referiert hat, so begnügen wir uns nach dieser allgemeinen Charakteristik im Folgenden mit einigen kritischen Bemerkungen. — Die Reiche der Sittlichkeit und der Kunst bilden durchaus nicht die „eigentliche Domäne“ von Cohens kritischem Idealismus (13), sondern dem „Reich des Wissens“, der Erfahrungslehre (im Kantischen Sinne) hat er mindestens dieselbe, ja noch grössere Beachtung gewidmet. Ihr galt sein erstes Buch (1871), die 1885 dann in völliger Neubearbeitung erschienene umfangreiche „Theorie der Erfahrung“, und auch das Werk, mit dessen Vollendung er gegenwärtig beschäftigt ist, wird die theoretische Philosophie zum Gegenstand haben. — In auffallendem Widerspruch damit meint andererseits S. 60, dass die Analyse der Ästhetik wie der Ethik „neben der Erfahrungslehre einen verhältnismässig geringen (!) Beitrag zur Begründung des Cohenschen transscendentalen Idealismus stelle“ und wird beiden denn auch nur $^1|_5$ der ganzen Abhandlung gewidmet. — Unklar scheint uns die Wendung (42) Kant habe den ganzen Untergrund (?) der Erfahrung dem apriorischen Erkennen entrückt, geradezu unrichtig die, Kant habe die Ethik mit der Religion „vermengt“ (48). — Die Kantischen Postulate werden von Cohen nicht sowohl „in seinem Sinne interpretiert“ (58), als vielmehr einfach abgelehnt, wie aus Lindheimers folgenden Ausführungen selbst her-

vorgeht. — In der Ästhetik hätte auf manche bedeutsame Abweichungen Cohens von Kant und Ergänzungen desselben aufmerksam gemacht werden können, eventuell (was Lindheimer sonst, mit Recht, nicht verschmäht) im Anschluss an Cohens eigene Worte, wie denn überhaupt des letzteren gelegentliche eigene Aussagen über sein Verhältnis zu Kant sich mit Vorteil hätten benützen lassen, und auch seine philosophische Entwicklung von dem ersten bis zu dem spätesten Werke bezw. dem kritischen Nachtrag zu F. A. Langes Geschichte des Materialismus (von uns ausführlich besprochen Kantstudien I, 268 ff.) hätte berührt werden können.

So hätten wir noch manche Einzelnheiten zu beanstanden. Das hindert uns aber nicht anzuerkennen, dass Lindheimer sich durch seine Schrift ein wirkliches Verdienst erworben und eine Lücke ausgefüllt hat. Wir wünschen ihm, dass seine Monographie viele Leser, und dem Kritizismus, dass diese dann den Weg zu Cohen und zu Kant selbst finden mögen. Verdienstlich wäre eine weitere Behandlung anderer Neukantianer, wie Natorp, Stammler, Stadler, Staudinger. Freilich müssten dabei schiefe Urteile vermieden werden, wie wir sie in der vorliegenden Schrift bezüglich F. A. Langes, der „vorzüglich den Primat der praktischen Vernunft hervorgegriffen“ haben soll (9), während er doch gerade die ganze praktische Philosophie für den wandelbaren und vergänglichen Teil der Kantischen Philosophie erklärt, und Natorps, der sich auf einzelne Gebiete und Probleme der Kantischen Philosophie beschränke, während doch sein ganzes philosophisches Denken von der Kantischen Methode getragen erscheint, antreffen.

Solingen. Karl Vorländer.

Selbstanzeigen.

Prehn, August. Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie. Diss. Hal. 1901. (62 S.)

Die vorliegende Arbeit will über die Schrift Mainzers vom Jahre 1881, welche das gleiche Thema sehr stark von Kuno Fischer beeinflusst behandelt hat, hinausgehen und einmal das Verhältnis der Einbildungskraft von Hume zu Kant, auf der andern Seite den Einfluss beider auf die moderne Erkenntnistheorie im Sinne des Neukantianismus und des positiven Kriticismus beleuchten. Der grosse Schritt Kants über Hume hinaus ist der von der Psychologie zur Erkenntnistheorie; dieser Schritt spiegelt sich in der verschiedenen Auffassung wieder, welche beide Philosophen von der Einbildungskraft, dem Grundprincip der Erkenntnis bei beiden, haben. Humes Streben geht auf wirkliches Erkennen, er befasst sich daher vorwiegend mit der psychologischen und physiologischen Seite der Erfahrungswelt, ihm ist die Einbildungskraft gleichbedeutend mit dem

obersten Princip jeglicher psychologischer Analyse, dem Selbstbewusstsein. Alle Funktionen, welche dem Bewusstsein in der Genesis der Erfahrung, dem Associationsmechanismus, bei der Raum- und Zeitanschauung u. s. w. zukommen, werden der Einbildungskraft bei Hume zugeschrieben. Hume möchte wie den Verstand, so auch das Selbstbewusstsein aus seinem System eliminieren, ohne dass es ihm jedoch gelingen könnte. So kommt es, dass die Einbildungskraft oder das Selbstbewusstsein bei ihm den Charakter eines schwankenden, unsicheren, in sich widerspruchsvollen Vermögens erhält, dass die Gebilde dieser Einbildungskraft nur Fictionen — vgl. vor allem die „Identität der Persönlichkeit“ und den „Causalbegriff“ — sind, die keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit haben. Diese Auffassung der Einbildungskraft ist es nicht zum wenigsten, welche die Philosophie Humes zum Relativismus führt und in der Skepsis endigen lässt.

Dem gegenüber steht Kant mit seiner Auffassung der transscendentalen Einbildungskraft als des Princips der erkenntnistheoretischen Synthese. Erkenntnis ist ihm Synthese zwischen dem in der Einbildungskraft gegebenen Mannigfaltigen und den übergeordneten Denkprincipien. Die Einbildungskraft ist bei Kant wie bei Hume die Voraussetzung der Möglichkeit aller Erfahrung, sofern sie das vereinigende Band der in den Impressionen gegebenen Wahrnehmungsinhalte ist, zugleich jedoch eine der Einheit des Denkens unterworfene Funktion unseres Gemütes; die bei Hume blind schaltende Einbildungskraft wird durch Kant sehend gemacht, indem die logischen Principien, der Verstand die Funktionen der Einbildungskraft beherrscht. Während die erste Auflage der Kr. d. r. V. neben der Spontaneität der produktiven Einbildungskraft auch die reproduktive, den empirischen Associationsgesetzen unterstellte Einbildungskraft untersucht, wird die letztere in der 2. erkenntnistheoretisch vertieften Auflage der Kr. d. r. V. aus der transscendentalphilosophischen Untersuchung ausgeschieden und in die Psychologie verwiesen. In Wirklichkeit sind jedoch produktive und reproduktive Einbildungskraft als die beiden Seiten der Einbildungskraft unzertrennlich verbunden. Die receptiv aufgefassten Impressionen gehen mit der Reaktionsfähigkeit des Bewusstseins gegen diese Eindrücke, ihrer Umformung und logischen Beurteilung Hand in Hand. Die reproduktive Einbildungskraft der ersten Auflage deckt sich im Wesentlichen mit der Humeschen Auffassung dieses Vermögens.

Das Zusammenwirken der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft wird durch das ganze System der Kantischen Erkenntnistheorie verfolgt, vor allem die Raum- und Zeitanschauung und die Causalitätslehre daraufhin analysiert. Die Berechtigung der Kantischen Unterscheidung zwischen mathematischen und dynamischen Kategorien und Grundsätzen und ihrer verschiedenartigen Wertung wird durch das Überwiegen der produktiven resp. reproduktiven Seite der Einbildungskraft erklärt. Im Anschluss daran wird eine Deutung des Kantischen Schematismus versucht. Dieser ist keine psychologische Interpolation, wie es nach der ersten Auflage den Anschein hat. Selbst auf Kantischen Boden ist es unmöglich, zwischen die Einheitsbegriffe des Denkens und der Erfahrung Anschauungsformen als Mittelglieder einzuschalten. Das widerspricht dem

Wesen der erkenntnistheoretischen Synthese (zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den Begriffen der Erfahrung), deren Princip die transscendentale Einbildungskraft ist. Dazu kommt, dass im Anschluss an Ausführungen meines hochverehrten Lehrers Prof. Riehl die Kategorien als schematisierte Kategorien nachgewiesen werden; aus dem Verhältnis dieser schematisierten Kategorien zu den zugeordneten Grundsätzen ergiebt sich für den erkenntnistheoretischen Schematismus, dass die Schemata die Begriffe der Grundsätze sind. Das Schema ist der Begriff der Synthese zur Erkenntnis, deren Princip die transscendentale Einbildungskraft ist. Dieser Begriff auseinandergefaltet ergiebt eine Definition, welche, da der Begriff das Produkt eines Urteils war, ein Urteil ist, das Anspruch hat ein Grundsatz der Erfahrung zu heissen. Dadurch, dass die Grundsätze in ihren Schematen repräsentative Begriffe haben, kommt ihnen objektive Realität zu; durch die Schemata ist der ganze Kreis möglicher Grundsätze an die Einheit des Bewusstseins überhaupt gebunden, damit in dem obersten Princip der Identität verknüpft. Dadurch bestätigt sich auch die Forderung an die produktive Einbildungskraft, die einzelnen Specifikationen der Kategorie oder Einheitsfunktion zu bestimmen; in den Schematen ist die Möglichkeit gegeben, die verschiedenen Arten zu bestimmen, unter denen das Denken eines Objektes überhaupt, die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt statt hat.

Halle a. S. August Prehn.

Orestano, Francesco, Dr. iur. et phil. Der Tugendbegriff bei Kant. Palermo, A. Reber, 1901. (128 Seiten.)*)

Die Schrift teilt sich in drei Abschnitte. Im ersten wird der Tugendbegriff Kants und sein Zusammenhang mit den sonstigen Bestandteilen der Kantischen Philosophie dargestellt. Und da dieser Begriff sich bei Kant eigentlich nicht mit demjenigen der Sittlichkeit überhaupt, sondern mit der Lehre der menschlichen Persönlichkeit verknüpft, so zergliedert sich der erste Abschnitt wieder in zwei Teile; im ersten wird diese Lehre, unter dem Titel: Voraussetzungen des Tugendbegriffs, im zweiten der Tugendbegriff selbst dargestellt. Diese Darstellung benützt die Äusserungen Kants über die Tugend, die der V. in vorkritischen und in kritischen Schriften aufgesucht hat. Kant giebt eine Menge von nicht ganz übereinstimmenden Definitionen der Tugend, aus denen man doch schliessen darf, dass er die Tugend, betrachte er sie nun als Beschaffenheit des Willens oder als Produkt der Vernunft u. s. w., doch immer als die besondere (spezifische), notwendige und nie zu entbehrende Bedingung der sittlichen Causalität im Menschen, und zwar so lange dieser zugleich sinnliches und vernünftiges Wesen ist, ansieht. Weiter hat der V. die besonderen Fragen behandelt: wie virtus noumenon von virtus phaenomenon zu unterscheiden sei, ob Tugend ein angeborenes oder ein erworbenes Vermögen sei, ob sie lehrbar sei oder nicht, wie man das Fortschreiten der Tugend zu verstehen habe, ob es nur eine Tugend oder eine Mehrheit

*) Von der Universität Leipzig mit dem Kragpreis gekrönte Preisarbeit und zugleich Leipziger Inaugural-Dissertation. A. d. R.

von Tugenden gäbe, wie sich der Tugendbegriff zu den Kantischen Lehren der Heiligkeit, der Pflicht, des Lasters, der Glückseligkeit und der Religion verhalte.

Der zweite Abschnitt enthält einen Vergleich zwischen dem Kantischen Tugendbegriff und anderen wichtigen analogen Theorien. Diese Forschung wurde durch die Behauptung Kants selbst veranlasst, dass die alten Moralphilosophen ziemlich alles erschöpft hätten, was über die Tugend gesagt werden kann. Demnach hat der V. den Vergleich auf Sokrates, die Cyniker, Plato, Aristoteles, die Stoiker, die Epikureer und das Christentum (Lehre von der Tugend und der Gnade) beschränkt.

Im dritten Abschnitt wird eine Kritik des Kantischen Tugendbegriffs gegeben. Der V. findet, dass ziemlich viele Unbestimmtheiten dieses Begriffes sich so zusammenfassen lassen, dass die Auffassung der Tugend bei Kant zwischen einer voluntaristischen und einer intellectualistischen schwankt, wie es übrigens auch bei der Moralität überhaupt der Fall ist, welche Kant bald an die Vernunft, bald an den Willen anlehnt. Ausser der inneren Kritik des Begriffes wird auch ein Versuch gemacht, ein Urteil über seinen Wert überhaupt zu fällen. Diese Kritik geht notwendig von derjenigen der Lehre der menschlichen Persönlichkeit aus. Der V. findet willkürlich die Kantische Einteilung der menschlichen Fähigkeiten, wonach Vernunft und Wille nur der intelligibeln Natur des Menschen, Gefühl der Lust oder der Unlust nur seiner sinnlichen Natur beigemessen werden. Die Verwerfung des Gefühls als etwas Unsittlichen, die aus erkenntnistheoretischen Gründen geschieht, wird für ungerechtfertigt erklärt und der Zusammenhang dieses Grundfehlers Kants mit den Mängeln seiner Psychologie und seiner Ethik wird ins Licht gesetzt. Durch eine Prüfung des Kantischen Formalismus wird weiter festgestellt, dass das Grundgesetz der Moralität, trotz der grossen Wahrheit, die es ausspricht, wie eine algebraische Formel ist, die zwar die einfachste und allgemeinste Formulierung unendlich vieler Probleme ist und sogar auf den Weg hinweist, auf dem die Lösung gesucht werden soll, ohne doch zu sagen, weder welches die Problemen *in concreto* sind, noch welches ihre thatsächliche Lösung ist. Ferner wird auseinandergesetzt, dass der kategorische Imperativ K.s unter zwei Voraussetzungen steht: der einer *Mehrheit* von sittlichen Wesen und der der *Gleichheit* ihres sittlichen Wertes. Die Gleichheit des sittlichen Wertes aller Menschen ist schliesslich das letzte Postulat von Kants Ethik, welches er, dem Geiste seiner Zeit gemäss, als intuitive Wahrheit einfach vorausgesetzt hat. Aber diese Gleichheit muss nicht nur gedacht, sondern auch gefühlt werden. Hätte Kant die harmonische Einheit des Subjekts, die moralische Bedeutung des sittlichen Gefühls, den emotionalen und doch rein sittlichen Grund des Willens anerkannt, so hätte er die Waffen der Tugend nicht gegen die ganze Sittlichkeit gerichtet, sondern vielleicht die Tugend selbst in die Kultur der moralischen Gesinnung und in die Ausbreitung der moralischen, objektiven Liebe gelegt.

Palermo. *Francesco Orestano.*

Smith, Walter, Ph. D. Methods of Knowledge: An Essay in Epistemology. New-York, Macmillan 1899. (XXII + 340 p.)

Ideal knowledge or truth is in this work defined as „the presence in the mind immediately, or in copy, of that which constitutes objects". The methods are then considered, which men have employed in order to attain truth.

Those who have not learned to reflect believe that knowledge of the external world comes immediately through the senses. This view is erroneous; but, at the same time, sensation and even feeling and volition are shown to have an important place as cognitive factors.

Careful attention is next given to the common view of philosophers and scientists that knowledge consists in universal concepts or laws or „categories". The concept when examined proves to be made of sensation-elements. Even the categories show themselves to be sensory; Kants criticism of them is not sufficiently thorough; even his suggestion that sensibility and understanding may have a common root fails to express the closeness of the relation of these faculties; and his claim that the categories are necessary for the synthesis of sense-data rests on the erroneous view that sense experience is made up of discrete sensations. Empiricism is also considered, and proves to be the doctrine of universal concepts in disguise.

The theory advanced in this work is that the method of knowledge of the not-self is that of sympathetic imitation. Like is known by like. The volitions, emotions, concepts of human beings are to be known by similar conscious states in the mind of the knower. This sympathy is to be combined with scientific perception. Kant who saw that science is an account of phenomena, thought that there may be an intuitive understanding which knows things in themselves. It is pointed out that the experiences of human beings may be at once phenomena and things in themselves, and that, in addition to scientific cognition, we may through sympathy, have that truth which an intuitive understanding would possess.

Self-knowledge is shown to belong to all states of consciousness. Consciousness and self-consciousness are identical.

Lake Forest University. Walter Smith.

Wentscher, M. Ethik. I. Teil, Kritische Grundlegung. Leipzig J. A. Barth, 1902. (XII u. 368 S.).

Entgegen der ausgesprochenen Vorliebe der modernen Ethiker für empiristische Theorien unternimmt es der Vf., von Kantischen Grundlagen aus eine Ethik zu konstruieren, bei welcher doch die Bedürfnisse und Errungenschaften des Zeitalters nirgend unberücksichtigt bleiben. So könnte man das Ganze als einen Versuch ansehen, die von Kant auf kritischem Wege gewonnenen letzten Prinzipien der ‚praktischen Philosophie' auf den Boden der modernen Wissenschaft zu übertragen, zu zeigen, wie sie auch hier überall im letzten Grunde sich bewähren und allen empiristischen unendlich überlegen zeigen. Dennoch wäre es ein Missverständnis, wenn man diese historische Beziehung zu Kant, die für den Vf. sub-

jektiv allerdings vorliegt, einseitig in den Vordergrund stellen und danach den ganzen Versuch beurteilen wollte. Es ist hier nicht die Rede davon, ob und in welchem Masse ein Recht besteht, für die hier gegebenen Ausführungen die Autorität eines Kant in Anspruch zu nehmen oder vielleicht auch den Misskredit dieser Philosophie bei den Modernen in Kauf zu nehmen. Ihr Wahrheitsgehalt allein ist es, was in Frage steht; und diesen wünscht der Autor ganz unabhängig von der kritisch-historischen Frage beurteilt, welcher Zusammenhang mit Kant hier etwa bestehen mag.

So ist denn sogleich dem dieser Ethik vorgesetzten Kantischen Motto von dem alleinigen ethischen Werte des ‚guten Willens‘ ein solches von Nietzsche zur Seite gesetzt, das die Bedeutsamkeit des Wollens und dessen Zusammenhang mit dem, was wir als sittliche Freiheit wertschätzen, in eigenartiger Weise zum Ausdruck bringt. Und in der That wird, wer nun einmal darauf Wert legt, überall historische Abhängigkeit zu suchen, in der vorliegenden Ethik mit nicht geringerem Rechte vielfache Anlehnung an Nietzsche, wie solche an Kant entdecken können. Steht doch dieser Modernste der Modernen im Grunde dem Kantischen Gedankenkreise sehr viel näher, als er selbst es wahr haben wollte. Beide teilen die unbedingt individualistische Auffassung des Sittlichen im Gegensatz zur modernen Sozial-Ethik, und damit zugleich die Überzeugung von der Souveränität der auf der Höhe ihrer möglichen Entwickelung gedachten Persönlichkeit und ihres freien Wollens. — Und gerade das ist der Grundgedanke, welcher die vorliegende Ethik beherrscht: es giebt keine ethische Autorität ausserhalb und über dem Wollen der Persönlichkeit; nur in ihm selbst können die Normen gefunden werden, von denen es sich leiten lassen soll. Und wiederum nicht etwa in der diesem Wollen ursprünglich mitgegebenen empirischen Naturausstattung dürfen solche Normen gesucht werden, sondern ausschliesslich in dem, was auf Grund seiner eigentlichen Bethätigungen als möglich und wollenswürdig sich darstellt. — Dieser Gedanke ist es dann, der zu Ende gedacht zu den sog. ‚ethischen Axiomen‘ führt, d. h. zu letzten Grundsätzen, welche die Konsequenz des Wollensgedankens in seiner höchsten, vollendetsten Ausprägung zum Ausdruck bringen. Diese Axiome lauten (vgl. S. 229 und 232; in anderer Form S. 234):

(1). „Der Wille eines jeden wollensfähigen, denkenden Wesens ist seiner Natur nach bestrebt, sich immer mehr zu einem vollendet eigenen, freien Willen dieses Wesens zu entwickeln“.

(2). „Ein jedes Wesen, zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangend, wird naturgemäss bestrebt sein, von seiner Wollensfähigkeit den reichsten, kraftvollsten, umfassendsten Gebrauch zu machen“.

Mit der Gewinnung dieser Axiome, aus denen sich nun alle Inhalte und Bestimmungen der Ethik ableiten lassen sollen, schliesst das erste Buch, während das zweite die hier überall geforderte sittliche Freiheit näher analysiert und ihre Möglichkeit gegen alle modernen Angriffe zu verteidigen sucht. Hierin schliesst sich der Vf. vorwiegend Lotzeschen Gedankengängen an, was schon dadurch geboten erschien, dass dieser so ziemlich der Einzige unter den namhaften neueren Philosophen ist, der

die Willensfreiheit mit Energie verteidigt, — freilich, ohne dazu gelangt zu sein, ihre fundamentale Bedeutung für die Ethik in das rechte Licht zu stellen. — Hier sind es vielmehr wiederum Kantische Gedankengänge, aus welchen die vorliegende Ethik hervorgewachsen. Denn in der That sind es nur wenige, leicht vollziehbare Schritte, die von den Kantischen Grundlagen aus zu unserer Ethik hinüberführen: der ‚gute Wille', der nach Kant allein wahren Wert hat, wird von ihm selbst näher so bestimmt, dass er überall nach Grundsätzen wählen soll, die er zugleich als Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung wollen kann. Dieses ‚Sollen' des ‚kategorischen Imperativs' aber wird weiterhin als unser ‚eigenes Wollen' gefasst, sofern wir uns als Glieder einer ‚intelligiblen Welt' denken. Damit stimmt es dann zusammen, dass auch die Freiheit von Kant uns beigelegt wird, sofern wir uns als ‚Noumenen', nach unserem ‚intelligiblen Charakter' betrachten. — Was fehlt also noch, um zur ausgesprochenen Identifizierung des sittlich-guten mit dem vollendet freien Willen zu gelangen, was als der leitende Grundgedanke unserer Ethik sich darstellt? Die vollendete ‚Autonomie' des wollenden Geistes, das verselbständigte Gewissen, wird wie bei Kant, so auch hier zum eigentlichen Grundstein aller Sittlichkeit erhoben. —

Der zweite Teil des Werkes wird das ‚System' der Ethik umfassen, d. h. die konkrete Anwendung der gewonnenen Massstäbe auf die gesamte Lebensgestaltung. —

Bonn. M. Wentscher.

Bibliographische Notizen.

Im Herbst 1901 hielt im katholischen Kasino zu München ein Jesuitenpater namens Aschenbrenner aus Holland einen Vortragscyclus, in dem er „die religionsphilosophische Bilanz aus dem abgelaufenen 19. Jahrhundert gezogen hat, die natürlich in seinem Sinne eine Unterbilanz war". Die „Beilage zur [Münchener] Allg. Zeitung" vom 20. November 1901 (No. 267) bringt aus Anlass der Beendigung dieser Reden „Kritische Nachklänge zu den Jesuiten-Vorträgen" von Dr. Carl Gebert. Der Jesuit hatte sich heftig gegen Kant gewendet, den er — die Leser der KSt. kennen seit lange diese in der ultramontanen Polemik immer wiederkehrende komische Beschuldigung — dafür verantwortlich machen will, dass in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie auf die idealistische Epoche eine materialistische gefolgt ist. Der absoluten Verständnislosigkeit gegenüber, mit der der Jesuitenpater der historischen Bedeutung Kants gegenübersteht, erinnert Gebert in seinem beachtenswerten Artikel daran, wie tief „die Methode des wissenschaftlichen Betriebes unserer Zeit von Kantischer Denkweise beherrscht" ist, so „dass die heutige deutsche Wissenschaft ohne Kant einfach nicht denkbar wäre. Kants kritischem Geiste verdankt die deutsche Wissenschaft ihr Ansehen im Ausland . . . Es ist staunenswert, sagt der Vortragende [Aschenbrenner],

welche Bewegung die Philosophie dieses Mannes, der kaum je über Königsberg und seine einförmige Umgebung hinausgekommen ist, auf die Geister ausgeübt hat. Gar so staunenswert? Sollte diese Thatsache nicht in der inneren Gesundheit und Kraft dieses Systems des Allzermalmers ihre genügende Erklärung finden? Ist es dann aber berechtigt, angesichts des gewaltigen Einflusses dieses seltenen Mannes ihn seinen Zuhörern in der Pose vorzuführen, wie er vor jetzt über hundert Jahren, in seinem hohen Greisenalter, in zwei Schlafröcke gehüllt, am Schreibtische sitzt, sich täglich fünf- bis sechsmal die Pfeife stopfen lässt, von deren Qualm die Wände des Arbeitszimmers schwarz abfärben! Goethe hat einmal (1816) Zelter gegenüber das Wort geprägt: ‚Man ist nur insofern zu achten, als man achtet'. Aber es scheint nun einmal ein Charakteristikum des Jesuitismus und des in seinem Fahrwasser segelnden Ultramontanismus bleiben zu sollen, die weltliche Litteratur, welche sich mit den Cardinalfragen des Daseins beschäftigt, nicht zu studieren, um sie innerlich zu überwinden und mit bestem Wissen und Gewissen auf der gewonnenen Basis weiter zu bauen, sondern — dieselbe nach vorgefasstem Massstab zu bekritteln und verächtlich zu machen . . . Zum Schlusse noch die Frage nach dem *Cui bono?* Wem nützen derartige mehr aburteilende als beurteilende Vorträge? Die Vertreter der unabhängigen Wissenschaft lassen sich dadurch auf ihrem Forschungswege nicht beirren, dem Anhänger ultramontaner Wissenschaft sagen sie nichts Neues, in dem philosophisch weniger Geschulten aber ziehen sie einen Dünkel gross und geben ihm Schlagwörter als billige Waffen in die Hand, gegen Dinge und Personen anzukämpfen, von deren Wesen und deren Bedeutung er gar keine Ahnung hat".

W. Tobias, der Kantianer, der Verfasser des 1875 erschienenen Buches „Grenzen der Philosophie" hat ein neues Werk veröffentlicht: Theodor v. Bernhardi und Theodor Goldstücker. Idolatrie und Idealismus. Betrachtungen eines Achtundvierzigers (Berlin, Rosenbaum & Hart, 1901, 483 S.). Der Schwerpunkt des Buches liegt eigentlich im Politisch-Historischen: es handelt sich für den Verf. darum, den 1872 als Professor des Sanskrit in London verstorbenen Goldstücker gegen die Tagebuchaufzeichnungen Bernhardis in Schutz zu nehmen („Aus dem Leben Theodor v. Bernhardis", Leipzig, 1895 und 1897, 5. u. 6. Teil). Jedoch hat das Buch noch einige andere Schwerpunkte, deren einer in der philosophischen Stellung Tobias' liegt. Der eigentliche Text des Buches schliesst mit Seite 224: mehr als die Hälfte des Ganzen wird von „Anmerkungen und Excursen" eingenommen, in denen sehr verschiedene Gegenstände herbeigezogen werden, auch ohne dass der Text, dem sie zugeordnet sind, diese Zugabe gerade überall erforderte. Hier wird nicht selten auch auf Kant Bezug genommen, manchmal in sehr ausführlicher Weise. Wir notieren die Hauptstellen: S. 243: Über Kants Schrift „Zum ewigen Frieden" (mit Bez. auf S. 50). 246: Kant und die moderne Naturphilosophie. 249 ff.: Metageometrie. 327 ff. und 398: K.s Religionsphilosophie. 426 ff.: W. Böttes Schrift über K.s Erziehungslehre (vgl. KSt. V, 224). 440 ff. (mit Bez. auf S. 121): K.s Rigorismus, speziell seine Stellung zur Notlüge. Tobias nimmt hier Gelegenheit zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit E. Arnoldts streng Kantischer Auffassung, der gegenüber er die Behauptung vertritt, dass in manchen Fällen Vernunft Unsinn würde, wolle man den kategorischen Imperativ in vollster Schärfe zur Durchführung bringen. Charakteristisch ist für die Controverse, dass die beiden Gegner eine Enquête unter ihren Bekannten veranstaltet haben, der Arnoldt seinerseits allerdings mit Recht keine Bedeutung beimisst: Arnoldt hat die Stimmen von 16 Rigoristen, Tobias die von 30 Latitudinariern gesammelt.

Von Wilhelm Ostwald, auf den in den KSt. schon mehrfach hingewiesen worden ist, liegt eine bedeutsame neue Publikation vor: Vor-

lesungen über Naturphilosophie, gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig (Leipzig, Veit & Co., 1902, XIV und 457 S.). Die KSt. werden voraussichtlich eine eingehendere Würdigung des Werkes bringen, weshalb wir hier nur vorläufig auf einige wichtige Punkte aufmerksam machen, bei denen Ostwald positiv oder negativ an Kant anknüpft. Schon in der Einleitung (S. 9) wird Kant sehr ehrenvoll erwähnt, dessen Wirksamkeit der Philosophie „immer noch den Anspruch auf den Namen einer Königin unter den Wissenschaften" verschafft habe. Dagegen wird an vielen Stellen gegen die Ding-an-sich-Lehre Kants (wie sie in der populären Auffassung verbreitet ist) polemisiert, so S. 44, 147 f., 165, 374. Ostwald wendet sich gegen die „ebenso ehrenvolle als ungestörte Stellung, die Kants Ding an sich einnimmt", und eliminiert diesen Begriff vom Standpunkt seiner energetischen Weltanschauung aus. Von diesem Standpunkt aus wird 64 f. das Problem der Aussenwelt gegenüber Kant neu formuliert, 80 f. die Begriffselemente Zeit und Raum neu gefasst, wobei 140 auch der evolutionistische Gesichtspunkt geltend gemacht wird. 304 wird Kant die Meinung zugeschrieben, dass die Arithmetik die Wissenschaft von der Zeit sei, und hiegegen polemisiert (vgl. auch 435). Eine merkwürdige Anwendung des transscendentalen Gesichtspunktes macht Ostwald 394 (vgl. schon 308): „Alle unsere Vorstellungen von der Aussenwelt sind subjektiv insofern, als nur solche Bethätigungen derselben von uns aufgenommen werden, welche der Beschaffenheit unseres Bewusstseins entsprechen. Dass nun alle äusseren Geschehnisse sich als Vorgänge zwischen Energien darstellen lassen, erfährt seine einfachste Deutung, wenn eben unsere Bewusstseinsvorgänge selbst energetische sind und diese ihre Beschaffenheit allen äusseren Erfahrungen aufprägen". Den Schluss des Werkes machen Ausführungen über das Schöne und das Gute, wobei 449 gelegentlich der Satz sich findet: „Nach Kants unbestrittener Bestimmung giebt es nichts, was so unbedingt gut zu nennen ist, als ein guter Wille".

Wie wir erfahren, ist in London ein buchhändlerisches Unternehmen im Entstehen begriffen, das auch für die Kantische Philosophie von Bedeutung ist: nach dem Muster unserer deutschen Reclamschen Universalbibliothek beginnt ein in London lebender amerikanischer Buchhändler, Mr. Howard Bell, eine Collection guter und dabei ausserordentlich billiger litterarischer Werke zu begründen, für die er auch englische Übersetzungen Kantischer Schriften in Aussicht genommen hat. Hoffen wir, dass diese Übersetzungen ebenso gut ausfallen, wie es im allgemeinen bei den im Reclamschen Verlag erschienenen Übertragungen fremder Litteratur der Fall ist: dann wird es dem Unternehmen auch an dem verdienten Erfolg nicht fehlen, und zugleich werden die Kantischen Gedanken in den Stand gesetzt sein, sich in der englisch sprechenden Welt in grösserem Masse auszubreiten, als dies bisher, speziell in England selbst, der Fall gewesen ist.

In der „Neuen Deutschen Rundschau" XIII, 1 (Januar 1902) findet sich ein Artikel von Karl Joël, „Die kommende Frage" (S. 27—55). Diese ist für ihn die Freiheitsfrage. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet er die philosophische Lage der Gegenwart, ja die ganze Geschichte der Philosophie. U. A. findet sich auf S. 53 folgende für uns bemerkenswerte Stelle: „Der Sozialismus erinnert sich jetzt in der Bernsteinschen Richtung seines philosophischen Ursprungs wieder, doch will er seine Grundlage nicht mehr bei Hegel, sondern bei Kant suchen. Er sieht nicht, dass er in der ethischen Vertiefung, die er damit gewinnt, sein Grab findet, seine Heimkehr zum Individualismus. Die Preisgabe Hegels bedeutet die Selbstzersetzung des Sozialismus bis in die Wurzel hinein; sie bedeutet die Preisgabe der Macht des Allgemeinen, der Gemeinschaft über das Individuum. Die deutschen Sozialphilosophen, die jetzt zu Kant zurückkehren wollen, sind des neuen Geistes voll, aber sie sind noch geblendet vom 19. Jahr-

hundert, wenn sie Kant zum Sozialisten machen. Sie halten sich an das Wort allgemein im kategorischen Imperativ und sehen nicht, dass es nicht bedeutet: handle sozial, genossenschaftlich, für das Allgemeine, zum Nutzen der Gesellschaft, auf dass die Gemeinschaft blühe, sondern handle typisch, so dass jeder für sich, jedes Individuum ebenso handeln kann. Darin liegt nur ein Nebeneinander, kein Mit- und Füreinander, darin liegt mit einem Wort das reinste Bekenntnis des Liberalismus. Kant sucht nicht so sehr die Gemeinschaft als das vernünftige Individuum, nicht das Allgemeine über und ausser dem Individuum, sondern das Allgemeine im Individuum. Wer das Allgemeine im Individuum nicht begreift, der begreift das Gewissen nicht. Wer den ethischen Individualismus Kants nicht zugeben will und im Individualisten nur das Negative sieht, den Revolutionär, den geistigen Anarchisten, der steht auf dem Standpunkt des Romanismus, der das Allgemeine über und ausser dem Individuum sieht, in der Subordination. Mit tiefem Recht hat gerade jetzt wieder die katholische Kirche den Finger gegen Kant erhoben als ihren grössten, ihren eigentlichen Feind, und ebenso mit Recht haben vom Boden der Reformation aus Eucken, Paulsen u. a. mit dem Bilde Kants den Geist des erneuerten Thomas beschworen.“

Mitteilungen.

Kant und Hegel.

Von der Jubiläumsausgabe der „Geschichte der neueren Philosophie“ von Kuno Fischer ist nunmehr der VIII. Band erschienen: „Hegels Leben, Werke und Lehre“ I. u. II. Teil, Heidelberg, Winter, 1902, (1192 Seiten). In dem Werk sind natürlich die Beziehungen Hegels zu Kant eingehend behandelt. In der Hoffnung, ein ausführliches Referat darüber später bringen zu können, registrieren wir vorläufig äusserlich die wichtigsten Stellen, an denen Kant erwähnt ist.

S. 11: Kant und die Revolution während der akademischen Lehrjahre Hegels in Tübingen. 29: Wiederaufnahme des Studiums der Kantischen Philosophie in Bern, speziell der „Religion innerh. d. Gr. d. bl. V.“ 32 f.: Tieferes Studium Kants in derselben Linie. Charakteristisch ist die Kant-Fichtesche Äusserung des jugendlichen Hegel: „Mit Verbreitung der Idee, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden“. Der spätere Hegel hat bekanntlich den Ausspruch gethan: „Alles was ist, ist vernünftig“. Charakteristisch sind weiter auch 33 ff. die daran sich anschliessenden Fragen: Wie ist die Kantische Gotteslehre und ihr moralischer Beweis zu verstehen: theistisch oder pantheistisch? Hegel neigt noch zum ersteren. Auf Seite 45 f. erscheint wiederum die Religion als Weltproblem, speziell in der Frage, wie die Symbole mit der Vernunftreligion zu verbinden seien. In seiner Antrittsrede in Berlin am 22. Oktober 1818 stellt Hegel (141) „seine Philosophie der kritischen aufs Schärfste entgegen, als ob zwischen beiden ein Abgrund läge und Kant einer längst überwundenen Vergangenheit angehöre. Er lässt die Kantische Philosophie die Rolle des Pilatus spielen, der, als Christus von der Wahrheit redet, die Frage thut: Was ist Wahrheit?“ So viel aus Hegels Leben.

Die Darstellung der Lehre Hegels beginnt Kuno Fischer mit der Idee der Weltentwicklung und behandelt hier 222 die Kantische Entwick-

lungslehre im Zusammenhang mit der vorkantischen und nachkantischen. Den kritischen Kampf gegen Kant (und Fichte) eröffnet die Abhandlung über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" (235 ff.). „Mit vollkommener Richtigkeit hat Hegel in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe die Wurzel erkannt, woraus die Fichtesche Philosophie hervorgehen musste". Einen zweiten Angriff gegen die Kantische Philosophie enthält sodann die Schrift über Glauben und Wissen (256 ff.). Hegel wendet sich gegen den Primat des Glaubens als praktische Vernunft und besonders gegen die Kritik des ontologischen Beweises. „Die tiefste Entdeckung Kants liegt nach Hegel in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, und zwar in der organischen Lehre der Einbildungskraft, welche als bewusstlos produzierendes Ich [der Werkmeister dieser bewusstlosen Produktion ist unsere produktive Einbildungskraft] unsere gemeinsame Sinnenwelt aus dem gegebenen Stoffe der Empfindungen erzeugt, deren Ursachen die Dinge an sich sind". Die Kantische Philosophie wird unter die „Reflexionsphilosophien" gerechnet. Andrerseits nimmt aber Hegel Kant gegen Jacobis Missverständnisse in Schutz (261). Einen weiteren Angriff auf Kant enthält der Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (274 ff.). Hier kämpft Hegel geradezu gegen die „Unsittlichkeit der Kantischen Sittenlehre". Aus der „Phänomenologie des Geistes" wird 316 ausgeführt: „Die Gegenstände des Verstandes sind Erscheinungen und nur Erscheinungen. Hegel hat es der Vernunftkritik als eine ihrer grössten Einsichten nachgerühmt, dass Kant diese Entdeckung gemacht und festgestellt hat". Einen vierten Angriff speziell auf die moralische Weltanschauung Kants enthält aber dieselbe Phänomenologie (402 f.): hier stellt sich H. auf die Seite Jacobis gegen Kants spiessbürgerliche Moral (409). Auf S. 434 wird die bekannte Stelle besprochen betr. das sonderbare Schauspiel, welches Kant herbeigeführt habe, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen. S. 436 f.: Hegel rühmt Kants grosses Verdienst, die Bedeutung der Dialektik wiedererkannt zu haben, verwirft aber dessen Kritik des ontologischen Beweises und nennt die bekannte Exemplifikation mit den 100 Thalern barbarisch (vgl. 545). Auf S. 437 f. nimmt Kuno Fischer Kant in Schutz gegen den bekannten Vorwurf Hegels, sein kritisches Unternehmen gleiche dem lächerlichen Vorhaben jenes Scholasticus, der sich nicht eher ins Wasser wagen wollte, als bis er schwimmen gelernt.— Aus Hegels Logik führt Kuno Fischer 463 Hegels Kritik der 2. Kantischen Antinomie an. S. 467 werden Kants und Hegels entgegengesetzte Urteile über Hallers Beschreibung der Ewigkeit einander gegenübergestellt. 468: Hegels Kritik der 1. Kantischen Antinomie. 489: Anknüpfung Hegels an Kants Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. 504 f.: Hegel über das Ding an sich. 512 f.: Über das „Inn're der Natur". 529: Hegels Hochschätzung der synthetischen Einheit der Apperception und der transscendentalen Deduktion der Kategorien.

Im II. Bande wird Kant seltener erwähnt. Aus der Naturphilosophie wird 580 angeführt: Kant habe aus den Kräften der Repulsion und Attraktion die Materie zu konstruieren versucht und sich dadurch das Verdienst erworben, den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben. Der Versuch selbst aber sei verfehlt; dass Kant Repulsion und Attraktion, Diskretion und Continuität trenne, sei die falsche Voraussetzung, welche seiner 2. Antinomie zugrunde liege. S. 738 wird aus der Philosophie des Staates Hegels Urteil über Kants Entwurf zum ewigen Frieden mitgeteilt. Betr. der Ästhetik wird 817 f. ausgeführt, welch grossen Einfluss Kants Lehre von der Reinheit und Eigentümlichkeit des ästhetischen Wohlgefallens auf H. ausgeübt habe, sowie dass Kants Entdeckung von dem innigen Zusammenhange der Freiheit und der Schönheit von grosser Bedeutung für H. geworden sei. Aus der Religionsphilosophie wird S. 949 sowie 957 ff. ausgeführt, dass H. Kants Widerlegung der Beweise vom Dasein Gottes nicht gebilligt habe. Der ontologische Beweis

wird von H. in Schutz genommen unter wiederholter Abweisung des Beispiels der 100 Thaler. Endlich wird 1138—1144 Hegels Darstellung des Kantischen Kriticismus aus seiner Gesch. d. Philos. mitgeteilt. Es wird dabei nicht verschwiegen, dass H. in mehreren Punkten nur ein geringes Verständnis der Kantischen Philosophie gezeigt habe, wenn er auch den Grundgedanken derselben durch Vermittlung Fichtes weiter fortgebildet hat.

Das Werk wird dazu beitragen, das Verhältnis von Kant und Hegel, welches bisher sehr in den Hintergrund getreten ist, zum Gegenstand erneuter Erwägungen werden zu lassen.

Carlyle und Kant.

Das „Archiv f. Gesch. d. Philos." bringt im 1. Heft des VIII. Bandes (Okt. 1901) einen recht anziehend geschriebenen Beitrag von Camille Bos[1]) (Paris): „Le Kantisme de Carlyle" (S. 32—41). Der Verf. erklärt gleich am Beginn seiner Abhandlung, dass er die Anregung zu diesen Untersuchungen den KSt. verdanke: er zielt auf den Programmartikel „Zur Einführung", in dem der Herausgeber das Verhältnis Carlyles zu Kant als eine Aufgabe bezeichnet hatte, die noch der Lösung harrt (I. 5). — B. bemerkt sehr treffend, dass man einer so ausgeprägt selbständigen Persönlichkeit wie derjenigen Carlyles gegenüber von vorne herein den Gedanken aufgeben muss, es könne sich zwischen ihm und Kant um das einfache Verhältnis des Schülers zum Lehrer handeln: „Wir werden kaum das Recht haben, auch nur von einer Gemeinsamkeit der Richtung zu sprechen. Wir werden sehen, dass Carlyle Kantianer war in jenem allgemeinsten Sinne des Ausdrucks, in dem Kantianismus beinahe gleichbedeutend ist mit ‚deutscher Philosophie'. Will man von Beziehungen näherer Art reden, so bestehen solche zwischen Carlyle und den Nachfolgern Kants . . . Und wenn man um jeden Preis zwei Namen neben einander stellen will, so ist es der Fichtes, den man neben den Carlyles schreiben muss" (32/3). Der Verf. weist damit auf Beziehungen hin, über die speziell Hensel bereits ausführlich gehandelt hat (in der „Einleitung" zum 1. Band der „Sozialpolit. Schriften von Th. Carlyle". Göttingen 1895 ff. und besonders in „Thomas Carlyle", Stuttgart 1901). Weiter macht B. darauf aufmerksam, dass viele Analogien zwischen C. und K. sehr wohl erklärlich sind, ohne dass Beeinflussungen im Spiele zu sein brauchten. Die nationalen Eigentümlichkeiten, die pietistische Erziehung, der Studiengang: schon das macht eine Reihe von Gemeinsamkeiten begreiflich. Die Kr. d. r. V. hat C. ja gewiss gelesen, aber doch kaum eigentlich studiert oder verstanden; und was die beiden anderen Kritiken angeht, so hält es B. für höchst wahrscheinlich, dass C. sie auch nicht einmal gelesen hat. „Ce à quoi Carlyle se rattache c'est au Kantisme dans son principe essentiel, le point de départ dans le Cogito, la position critique des problèmes" (35). So ist es bezeichnend, dass C. nur selten von „Kant", hingegen oft vom „Kantianismus" spricht. „A quoi donc re ramène le prétendu Kantisme de Carlyle? A ceci d'abord que les deux penseurs se sont trouvés en présence des mêmes dates, le double point d'appui a été le même, à savoir la science d'une part, la morale de l'autre: pour Carlyle comme pour Kant, les mathématiques et le devoir constituaient un Credo en deux articles qu'il s'agissait de concilier" (36). Und die Lösung, die die beiden Denker ihrem Hauptproblem geben, ist in vieler Hinsicht dieselbe: der „Würde" in der Moralphilosophie Kants entspricht die „Verehrung" bei Carlyle; hier wie dort der kategorische Imperativ; hier wie dort im Grunde eine Philosophie des Willens. „Carlyle et Kant sont deux croyants: l'un pose le primat de la raison pratique, l'autre met son espoir dans les ‚temps positifs' qu'il oppose aux ‚temps négatifs' du scepticisme; il pose l'éternel oui en réponse à l'éternel non" (37). Was trennend zwischen K. und C. bleibt,

[1]) Pseudonym für Mademoiselle Le Boeuf.

das folgt daraus, dass K. Theoretiker, C. ein Mann der Praxis war, wodurch er denn auch zu umfassenderer Würdigung des „Gemüts" geführt wurde, als sich bei Kant findet. Darin aber liegt bereits ein Moment, das C. mit Fichte näher verbinden musste als mit Kant. Im 2. Teil seines Aufsatzes geht dann der Verf. näher auf diese Beziehungen zu Fichte ein. — Das zusammenfassende Wort formuliert B. dahin: „Carlyle dans ses rapports avec le Kantisme est donc resté avant tout littérateur: comme tel il avait le droit de ne pas connaître le système à fond et de se rattacher plus directement à Fichte qu'à Kant lui-même" (41). Dabei habe aber C. doch das grosse Verdienst, klar erkannt und ausgesprochen zu haben, dass der Kriticismus das gewaltigste intellektuelle Ereignis des Jahrhunderts war, und dass auch Goethe und Schiller ohne die Kantische Philosophie nicht diejenigen geworden wären, die sie geworden sind.

Die v. Kirchmannsche Kant-Ausgabe in neuer Gestalt.

Die bekannte v. Kirchmannsche Philosophische Bibliothek ist vor einiger Zeit in den Verlag der Dürrschen Buchhandlung übergegangen. Es ist damit neues Leben in die Kirchmannsche Bibliothek gekommen, welche ins Stocken geraten war und auch in vieler Hinsicht als veraltet zu bezeichnen ist. Als eine Fortsetzung ist schon die Ausgabe von Berkeleys drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Raoul Richter (1901, 131 S.) rühmend zu erwähnen. (Die Veränderung des bisherigen Formates ist jedoch sehr unzweckmässig.) Auch ist Lockes Versuch über den menschlichen Verstand zum Teil in neuer Bearbeitung erschienen. Sehr dankenswert ist es nun, dass die Verlagsbuchhandlung mit rühriger Energie die Kirchmannsche Ausgabe der Werke Kants in neuem Gewand wieder herausgiebt. Dieselbe hatte ja bekanntermassen viele Mängel, und es war sehr notwendig, dass diese Ausgabe, die ja in vielen Kreisen, auch unter den Studierenden, weit verbreitet ist, in einer korrekten Ausgabe wieder neu bearbeitet wird.

Es war nicht anders als billig und zweckmässig, dass diese neue Bearbeitung mit der Kritik der reinen Vernunft beginnt, und so liegt die v. Kirchmannsche Ausgabe der Kr. d. r. V. nunmehr in achter revidierter Auflage vor (Philosophische Bibliothek, Band 37, Leipzig, Dürr 1901, XX u. 770 S.). Früher viel benutzt, ist sie seit dem Erscheinen von Kehrbachs und Erdmanns Ausgaben mehr und mehr zurückgedrängt worden. Und nicht mit Unrecht. Denn — abgesehen vielleicht von der in „Meyers Volksbüchern" veranstalteten Edition — war sie gewiss die schlechteste. Mit Ausnahme einer herzlich unbedeutenden Einleitung „Kants Leben und Schriften" und der noch bedenklicheren Zugabe seiner „Erläuterungen" hatte v. Kirchmann nichts geleistet, was seiner Ausgabe irgendwie zur besonderen Auszeichnung dienen könnte, sondern er hatte sich damit begnügt, einen — obendrein nicht einmal sorgfältigen — Abdruck der 2. Hartensteinschen Ausgabe zu bieten. So war es nur naturgemäss, dass die weit sorgfältigeren Editionen Kehrbachs und seiner Nachfolger der Verbreitung der Kirchmannschen Ausgabe starken Abbruch thun mussten. Der einzige Umstand, der die letztere vor dem Schicksale der gänzlichen Verdrängung bewahren musste, war der, dass sie einen Teil der Kirchmannschen Gesamtausgabe der Werke Kants darstellt, die zwar in allen Teilen dieselben Fehler aufweist wie dieser eine Band, jedoch den grossen Vorzug besitzt, die billigste und seit einigen Jahren sogar die einzige Gesamtausgabe zu sein, die noch im Buchhandel zu haben ist.

Vor einiger Zeit ist nun, wie bemerkt, die gesamte Kirchmannsche „Philosophische Bibliothek" in den rührigen Verlag der Dürrschen Buchhandlung übergegangen. Der Kr. d. r. V. ist der Verlagswechsel entschieden zu Gute gekommen. Die Besorgung der neuen Auflage wurde an Theodor Valentiner übertragen, allerdings bedauer-

licher Weise erst, nachdem bereits mehrere Bogen gesetzt waren, „für welche die ältere Kirchmannsche Ausgabe als Manuscript angesehen worden war“ (S. VI; vgl. S. XI). Infolgedessen ist nicht die Gleichmässigkeit erreicht worden, die der Herausgeber selbst gerne gewünscht hätte. Speziell darf wohl der auffallende Umstand, dass in der Vorrede zur 1. Ausgabe die sonst überall als erfreuliche Neuerung angegebene Originalpaginierung weggeblieben ist, auf Rechnung jener unliebsamen Thatsache gesetzt werden. Auch die v. Kirchmannsche biographische Einleitung wäre gewiss durch eine bessere ersetzt oder wenigstens stark überarbeitet oder auch ganz weggelassen worden, wenn Valentiner von vorne herein die Neuherausgabe anzuordnen gehabt hätte. Bedauern wird man auch, dass die Ziffern im Texte stehen geblieben sind, die auf die sog. „Erläuterungen“ J. H. v. Kirchmanns hinweisen.

Im übrigen aber ist im Grunde nur Erfreuliches über die neue Ausgabe zu sagen. Druckfehler scheinen, so weit sich darüber ohne eigentliche Lektüre des ganzen Textes urteilen lässt, nicht häufig zu sein. Die Anordnung ist insofern dieselbe geblieben wie bei den alten Auflagen, als der Text der 2. Originalausgabe zu Grunde gelegt ist, die Abweichungen der 1. Ausgabe in Anmerkungen und Beilagen verzeichnet sind. Nur, dass Valentiner mit ganz bedeutend grösserer Akribie zu Wege gegangen ist als sein Vorgänger: sind doch nunmehr Varianten der beiden Originaltexte selbst da angegeben, „wo es sich nur um Verschiedenheit eines Wortes oder einer Form handelte“ (VII), abgesehen von gänzlich bedeutungslosen Differenzen (Unterschieden der Orthographie oder Interpunktion u. dgl.). Die altertümliche Sprache Kants ist mit Recht so weit als möglich bewahrt worden. Mit dieser berechtigten conservativen Tendenz weiss jedoch V. andrerseits auch die Würdigung der textkritischen Arbeiten zu vereinigen, die bis in die jüngste Zeit hinein von einer ganzen Reihe von Gelehrten geleistet wurden: Valentiner hat als Anmerkungen unter dem Text eine sehr beträchtliche Anzahl von Textveränderungen mit Nennung der betreffenden Emendatoren angegeben; völlig zweifellose Correcturen sind meist in den Text selbst aufgenommen, wobei dann der Originaltext in einer Fussnote mitgeteilt wird. Dass es eine Unmöglichkeit wäre, Vollständigkeit der Verbesserungsvorschläge in unmittelbarer Angliederung an den Text selbst zu bieten, ohne den letzteren dadurch zu schädigen, davon überzeugt Erdmanns etwa 100 Seiten starkes Verzeichnis der vorgeschlagenen Emendationen („Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kr. d. r. V.“, Berlin, Reimer 1900; vgl. KSt. V, 270). Aber gerade die „grössere Auswahl“ (VI), auf die sich Valentiner beschränkt hat, giebt dem Leser einen sehr wertvollen Einblick in die Hauptergebnisse der philologischen Textforschung. Anerkennung verdient auch das Vorwort, in dem V. über die bei der Herausgabe beobachteten Grundsätze in klarer und übersichtlicher Weise Rechenschaft giebt.

So gebührt denn sowohl dem Herausgeber wie dem Verleger aufrichtiger Dank. Beide haben Wesentliches dazu beigetragen, aus der veralteten v. Kirchmannschen Ausgabe ein brauchbares Buch zu machen. Nicht unerwähnt bleibe, dass die neue Ausgabe ein so hervorragend schönes Papier aufweist, wie man es in der wissenschaftlichen Litteratur in Deutschland nur selten findet. — Das vorliegende Buch trägt den Untertitel: „Sämtliche Werke. I. Band“: es steht also in bestimmter Aussicht, dass wir in absehbarer Zeit eine neue billige Gesamtausgabe unseres Philosophen besitzen werden, die gleichwohl auch höheren Anforderungen genügen wird. Wie sehr dies im Interesse des Kantstudiums zu begrüssen ist, leuchtet von selbst ein und bedarf keiner weiteren Worte.

Die Kirchmannsche Ausgabe wird freilich trotz der gründlichen Revision, welcher sie unterzogen wird, in einigen Jahren durch die neue von der Berliner Akademie veranstaltete Ausgabe wissenschaftlich stark in den Hintergrund gedrängt werden, vermag aber bis dahin immer zweckmässige Dienste zu leisten.

Auch die Kritik der Urteilskraft liegt bereits in radikal umgestalteter Ausgabe vor (Band 39 der Philosophischen Bibliothek, 1902, XXXVIII u. 414 S.). Die Ausgabe, in der thatsächlich alle Spuren der Kirchmannschen Arbeit getilgt sind, ist besorgt von Karl Vorländer, dem fleissigen und gründlichen Arbeiter im Weinberge der Kantforschung, der sich an dieselben Prinzipien gehalten hat, die er schon mit bestem Erfolg bei seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. angewendet hat (Halle a. S., Hendel 1899; vgl. KSt. IV, 357 ff.). Wie dort giebt er auch hier eine ausführliche Einleitung und fügt zum Schluss Personen- und Sachregister hinzu. Auch insofern besteht Übereinstimmung, als die letzte der von Kant selbst besorgten Ausgaben zu Grunde gelegt ist, die 3. Auflage von 1799, die dem Herausgeber „auch sachlich am wertvollsten schien" (IV/V). (Kehrbach hat die 1., Erdmann die 2. Auflage zu Grunde gelegt; die noch früheren Herausgeber hatten die Selbständigkeit der 3. Auflage überhaupt nicht erkannt, sondern sie für einen einfachen Abdruck der 2. gehalten.) Am Rande sind die Seitenzahlen der 3. Auflage (die mit denen der zweiten übereinstimmen) angemerkt. Sämtliche Abweichungen von der 2. Auflage sind angegeben, hinsichtlich der 1. Auflage sind alle Änderungen von sachlicher Bedeutung aufgeführt. Die Einleitung zerfällt in einen historischen Teil (IX—XVII), der über die Entstehungsgeschichte des Buches mit reicher Berücksichtigung der jüngsten Litteratur berichtet, und in einen systematischen Teil (XVIII—XXVII), der „das zum Verständnis des ästhetischen bezw. teleologischen Prinzips Unerlässlichste in knapper Zusammenfassung hervorheben" will (XIX) und mit Angaben über die litterarischen Hilfsmittel zum Studium der Kr. d. Urt. schliesst. Darauf folgt noch ein Wiederabdruck des in den KSt. II, 229—233 zuerst veröffentlichten Berichtes über Goethes Handexemplar der Kr. d. Urt. und die darin eingetragenen handschriftlichen Bemerkungen Goethes (XXVII—XXXII). — Am Ende des Buches folgen das Personenregister (S. 379) und das ausführliche und wertvolle Sachregister (S. 380—413), welch letzteres sich ohne Zweifel als eine nicht nur dem Anfänger sondern auch jedem anderen Leser hochwillkommene Beigabe bewähren wird, wie sich ja auch Vorländers Register zur Kr. d. r. V. nun schon seit mehreren Jahren in ausgezeichneter Weise bewährt und so seine Zweckmässigkeit ausser Zweifel gestellt hat. — Die äussere Ausstattung des gebundenen Exemplars ist originell und geschmackvoll — wie überhaupt der Dürrsche Verlag in jeder Hinsicht das Seinige zum Gelingen des ganzen Unternehmens thut.

Noch ein weiterer Teil der Kant-Ausgabe ist bereits in neuer Bearbeitung erschienen: „Immanuel Kant's Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes nebst den anderen kleineren Schriften zur Religionsphilosophie". So nennt sich mit neuem Titel die zweite Abteilung von „Kant's kleinen Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie" (Philos. Bibliothek, Band 47 II, 1902, VIII u. 172 S.). Das Bändchen enthält (ebenso wie die von v. Kirchmann selbst besorgte 1. Auflage) ausser der auf dem Titel genannten Schrift noch folgende Abhandlungen: „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus", „Einige Bemerkungen zu Ludw. Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden", „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee", „Das Ende aller Dinge". Über die Revision, die in den Händen von Lic. theol. Friedrich Michael Schiele lag, lässt sich nur das Günstigste berichten. Der Herausgeber hat sich in anerkennenswertester Weise um die Herstellung eines guten Textes bemüht. Die erste Auflage war bekanntlich nur ein nachlässiger Abdruck der 2. Hartensteinschen Ausgabe. „Beim Neudruck hat diese erste Auflage zu Grunde gelegen, aber sie ist in jeder Hinsicht revidiert und vor Allem durchweg mit den Originaldrucken der Werke Kants verglichen worden. Nur für die 10 Seiten des ‚Versuchs über den Optimismus' war dem Herausgeber das Original nicht zugänglich" (III). In orthographischer Hinsicht nähert

sich die neue Ausgabe den Originalen so weit, als dies möglich ist, ohne den modernen Leser zu stören: viele von den früheren Editoren vorgenommene Änderungen sind deshalb als überflüssig wieder beseitigt worden. Auch wo eine orthographische Eigentümlichkeit besonders charakteristisch erschien, wurde sie beibehalten. Auch einige der von Hartenstein in der Vorrede seiner Ausgabe aufgezählten „Verbesserungen" sind wieder ausgeschieden worden; ganz überraschend gross ist aber die Zahl von Textveränderungen, die Hartenstein stillschweigend in seinen Text hat eindringen lassen, und die nun im Vorwort des Herausgebers aufgeführt, im Text aber beseitigt sind. Diejenigen Emendationen, die von Schiele selbst herrühren, sind im Text in eckigen Klammern beigefügt. Am Rande sind die Seitenzahlen der Originaldrucke angegeben; es ist sehr zu wünschen, dass dieselben beim Citieren benützt werden. — „Eine erläuternde Einleitung sowie Personen- und Sachregister sollen dem Bande 47 der *Philosophischen Bibliothek* beigegeben werden, sobald sich eine Erneuerung auch seiner ersten Abteilung, der kleineren Schriften zur Ethik nötig gemacht hat" (VIII). Wir können auch diese Publikation freudig begrüssen und zugleich dem Wunsch Ausdruck geben, es möchten bald die sämtlichen Werke Kants in solcher neuen Gestalt vorliegen, resp. vorgelegt werden.

Verse von Sully Prudhomme über Kant.

Der französische Dichter Sully Prudhomme, welcher vor einigen Wochen mit dem Nobelpreis ausgezeichnet und damit erst weiteren Kreisen der nicht-französischen gebildeten Welt bekannt geworden ist, hat über Kant schöne und bemerkenswerte Verse geschrieben. Wir sind auf dieselben von Professor Dr. Suchier in Halle dankenswerter Weise aufmerksam gemacht worden. Dieselben finden sich in dem philosophischen Gedicht „Le Bonheur" (Paris, Alphonse Lemerre, 1888, 242 p.). Der erste Teil heisst „Les Ivresses", der zweite „La Pensée", der dritte „Le Suprême Essor". Im zweiten Teile ist das 5. und 6. Kapitel überschrieben „La Philosophie Antique" und „La Philosophie Moderne". Sully Prudhomme giebt in diesen beiden Kapiteln einen Überblick über die Geschichte der Philosophie in Versen. Nachdem er in der Geschichte der neueren Philosophie die Objektivisten Descartes, Spinoza und Leibniz geschildert hat, wendet er sich zu denjenigen Denkern, welche vorzugsweise das Subjekt untersuchen, spricht zuerst von Berkeley und schildert dann die Erschütterung, welche Hume in die Philosophie hereingebracht habe. Demgegenüber habe Rousseau im Gewissen und Jacobi im Glauben speziell an die sinnliche Erfahrung Zuflucht gesucht. Aber gegenüber diesen Beruhigungsversuchen habe Kant eine neue Erschütterung hervorgebracht. Und dann setzen folgende Verse ein, in denen Kants Philosophie und ihre Wirkung auf das deutsche Geistesleben in eigenartiger und origineller Weise charakterisiert wird:

Mais Kant fouille aussi l'âme et, cruel, lui murmure:
„Ah! tu prétends ouvrir tes sens sur la Nature
Pour laisser la lumière entrer dans ta prison!
Je t'en ferai tâter l'invincible cloison.
Le monde, c'est toi-même, et le temps et l'espace
Ne sont que ta prunelle où ta vision passe.
Tu te fais ton soleil, ton sol, ton horizon!
Qui te renseigne? Parle, et je te vais confondre:
Quand tu te crois en paix, la guerre est sous le front.
Les sens vont témoigner, la raison va répondre;
Elle niera toujours ce qu'ils affirmeront:
L'Univers est borné, mais il ne saurait l'être;
Il a dû commencer, mais il n'a pas pu naître;
Rien n'est sûr que la voix qui commande ou défend."
Puis il daigne ajouter dans sa miséricorde:
„Un Dieu te fait plaisir? Hé bien! je te l'accorde,
Comme avec une image on console un enfant."

A ces mots, ton génie, ô profonde Allemagne
S'ébranle avec lenteur, puis il entre en campagne
Comme un lourd bâtiment dont l'hélice de fer
Toujours droit devant soi marche en forant la mer,
Et, prévenant les vents qui se faisaient attendre,
Précipite à son but la force de son pas,
Ouvrière impassible, incapable d'entendre
Et les foudres d'en haut et les rumeurs d'en bas.

Ein bisher unbekanntes Kantbildnis.

(Mit Abbildung.)

Professor Brütt, der Schöpfer der vielbesprochenen Gruppe Friedrich Wilhelms II. nebst Carmer und Kant in der Siegesallee in Berlin (KSt. V, 138), hatte die Freundlichkeit, mich darauf aufmerksam zu machen, dass er aus dem Besitz seines Schwiegervaters, Professor Dr. Schillbach in Potsdam, ein kleines Kantrelief in seinem Atelier aufbewahre. Bei einem Besuche in Berlin hatte ich Gelegenheit, dieses Relief anzusehen. Dasselbe ist aus Gips ausserordentlich fein modelliert in einem ovalen Rahmen unter Glas. Nach der Ansicht von Professor Brütt kann dieses Gipsrelief nicht anders entstanden sein als durch Abguss von einem Wachsoriginal: denn nur in Wachsbossierung lassen sich die ausserordentlich feinen Linien herausbringen, welche das Relief zeigt. Das Original hat folgende Masse: 1. Längsmesser der ganzen Reliefbüste 54 mm, 2. Längsmesser des Kopfes allein 24 mm, Quermesser des Kopfes 26 mm. Professor Brütt hatte die Freundlichkeit, mir eine Photographie des Reliefs anzufertigen, welche aus technischen Gründen eine Vergrösserung ist. Nach dieser Photographie ist der Lichtdruck in diesem Heft gemacht worden.

Über den Ursprung des Bildes teilt mir Professor Schillbach mit, er habe es von dem 1868 verstorbenen Hofrat Friedrich Förster testamentarisch vermacht bekommen. „Woher Förster", so schreibt mir Prof. Schillbach, „das Relief von Kant erhalten haben mag, ist mir ganz unbekannt geblieben; auch habe ich nie gehört, dass er etwa Beziehungen zu Königsberg gehabt hat. — Förster war eine für alles Schöne und Grosse begeisterte Natur, der schon von früher Jugend an den wichtigen Erscheinungen auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft das grösste Interesse entgegenbrachte. Geboren 1791 als Sohn eines Landgeistlichen im Herzogtum S.-Altenburg, studierte er in Jena, machte die Freiheitskriege mit, war mit der Familie Körner, bes. mit Theodor, befreundet, stand in Verkehr mit vielen bedeutenden Persönlichkeiten und war eine Zeit lang Lehrer an der Kriegs-Akademie in Berlin. Litterarisch war er sehr thätig. Ich erwähne nur seine mehrbändige „Neuere und neueste Preussische Geschichte vom Tode Friedrichs II. bis jetzt". Ferner „Wallenstein als Fürst und Feldherr". Ausserdem verfasste er viele Monographien und Aufsätze in Zeitungen, auch zahlreiche Gedichte. Aus seinem litterarischen Nachlass ist der Anfang einer Selbstbiographie herausgegeben worden von Kletke unter dem Titel ‚Kunst und Leben' (1873)". Vielleicht führen diese Bemerkungen aus Prof. Schillbachs liebenswürdigem Briefe dazu, dass über die Vorgeschichte des Bildnisses weitere Nachrichten zum Vorschein kommen.

Dass das Relief Kant darstellt, daran ist gar kein Zweifel. Es hat unter den vorhandenen Porträts die meiste Ähnlichkeit mit dem Rosenthalschen Bild (KSt. IV, 355 f.); besonders muss die Übereinstimmung in der realistischen Wiedergabe der engen Brust auffallen. Das kleine Kunstwerk giebt einen sehr lebensvollen Eindruck des Philosophen; das ursprüngliche Original scheint nach der Natur modelliert worden zu sein.

Vaihinger.

Varia.

Neue Zeitschriften.

Professor Wilhelm Ostwald in Leipzig, dessen Vorlesungen über Naturphilosophie wir oben S. 159 vorläufig angezeigt haben, hat eine neue Zeitschrift gegründet unter dem Namen der „Annalen der Naturphilosophie“ (Verlag von Veit u. Co., Leipzig). Unter Naturphilosophie versteht er „das an treibenden Kräften und Entwicklungsbedürfnis reiche Gebiet“, welches „als mehr oder weniger breiter Streifen Land“ „sich zwischen den seit langer Zeit regelmässig bestellten Feldern der einzelnen Wissenschaften und dem mehr als 2000 jährigen Walde der Philosophie hinzieht.“ Aber zwischen jenen Feldern und diesem „Urwald“ habe vielfach der Zusammenhang aufgehört. „Beide Gebiete, die bisher getrennt bearbeitet wurden, sollen einander geöffnet werden, so dass ein freier Verkehr herüber und hinüber möglich wird. Der Pflege und der Bebauung des gemeinsamen Bodens zwischen der Philosophie und den einzelnen Wissenschaften sollen die Annalen der Naturphilosophie gewidmet sein.“ Allerdings liege in der Vergangenheit der folgenreiche Missgriff der Schelling-Hegelschen Naturphilosophie. Deren spekulative Richtung sei zu vermeiden; aber andererseits wird daran erinnert, „dass gerade die grössten unter den Philosophen und Einzelforschern die Grenze zwischen beiden Gebieten nie als solche haben gelten lassen“. In diesem Sinne wird auf der einen Seite an Kants naturwissenschaftliche Bemühungen erinnert. „Neben den glänzenden Ergebnissen der astronomischen Entwicklungstheorie stehen allerdings seine missglückten Versuche bezüglich der Grundlagen der theoretischen Mechanik.“ Andererseits wird an Helmholtz und Faraday erinnert. An Kant erinnert auch mehrfach der Artikel von A. Scheye, „Das Prinzip der Stetigkeit in der mathematischen Behandlung der Naturerscheinungen“ (S. 22 u. 30). Von Ostwald selbst stammt der Artikel „Betrachtungen zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, I. Die Vorrede“ (S. 50—61). Auf diesen hochinteressanten Artikel werden wir eingehen, wenn uns die Fortsetzung vorliegt. In demselben Heft findet sich noch ein sehr wertvoller Artikel von E. Mach, „Die Ähnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung“, sowie eine grundlegende Mitteilung von F. Wald, „Kritische Studie über die wichtigsten chemischen Grundbegriffe“. — Wir begrüssen die neue Zeitschrift mit Freuden und wünschen derselben den verdienten Erfolg.

Ein weiteres wissenschaftliches Organ soll vom 1. April 1902 ab unter Leitung des unseren Lesern wohlbekannten Kantianers Dr. Ludwig Woltmann ins Leben treten: die Monatsschrift „Politisch-anthropologische Revue. Zeitschrift für die biologischen und anthropologischen Fragen in der sozialen und geistigen Entwicklung der Völker“ (Leipzig und Coburg, Thüringische Verlags-Anstalt). Die Zeitschrift will „die biologischen und anthropologischen Grundlagen in der Entwicklung der Völker zur Darstellung bringen und von diesem Gesichtspunkte aus die ganze Kulturgeschichte des Menschengeschlechts zu beurteilen versuchen. Sie will die Prinzipien der natürlichen Entwicklungslehre in kritischer und konsequenter Weise auf die soziale, politische und geistige Entfaltung der Rassen und Staaten zur Anwendung bringen“. Steht somit die Zeitschrift auf darwinistischer Basis, so verhehlt sie sich doch nicht, dass gerade der Darwinismus sich z. Z. „in einer inneren Krisis befindet“: deshalb will die „Pol.-anthrop. Revue“ den Untersuchungen, die zur einwandfreien Herausbildung der organischen Entwicklungslehre notwendig sind, dienen, und so betrachtet sie es als eine ihrer Hauptaufgaben, die Gesetze der organischen Entwicklung, Variation, Vererbung, Auslese im Kampf ums Dasein und die Gesetzmässigkeit ihrer Wirkungsweise sowohl im Tier- und Pflanzenreich, als insonderheit beim Menschen zu erforschen.

Übersetzung von Paulsens „Kant“ ins Englische. — Professor J. E. Creighton (Cornell University, Ithaca, N.-Y.), unser verdienter Mitarbeiter, und sein Assistent Dr. Albert Lefevre haben Paulsens Kantbuch ins Englische übersetzt. Die Übersetzung wird demnächst im Verlag von Charles Scribner's Sons in New-York erscheinen.

The American Philosophical Association. — Am 2. November 1901 trafen in New-York die Vertreter einer grösseren Anzahl amerikanischer Universitäten und Colleges zusammen und begründeten „The American Philosophical Association“. Die erste ordentliche Sitzung der Vereinigung soll in der Osterwoche 1902 in New-York stattfinden. Zum Präsidenten ist gewählt J. E. Creighton (Cornell), der amerikanische Mitherausgeber der KSt., Vicepräsident ist A. T. Ormond (Princeton), Sekretär H. N. Gardiner (Smith College). Zum „Executive Committee“ gehören ausser den genannten Herren noch G. M. Duncan (Yale), A. C. Armstrong (Wesleyan), W. G. Everett (Brown) und J. G. Hibben (Princeton).

Kurze Nachrichten. — Von Freunden der KSt. erhielten wir verschiedene kleine Mitteilungen, welche wir hier auszugsweise kurz registrieren: Herr John A. Leber hielt in der Berliner Philos. Gesellschaft am 2. Nov. v. J. einen Vortrag über „das Kantische Moralgesetz“, in welchem er dasselbe gegen den Einwand, es sei wegen seiner reinen Formalität unfruchtbar, verteidigte; der Vortrag richtete sich gegen einen Angriff F. Lewins gegen Kant (Dr. Marcus-Essen). — Der Brief von J. Fr. Reichardt vom 23. Febr. 1804, in welchem er Kant einen herrlichen Nachruf widmet, den wir Bd. IV, S. 477 abgedruckt haben, ist jetzt in dem Autographencatalog von O. A. Schulz-Leipzig um 15 M. ausgeboten. (Dr. Weisstein-Berlin). — Das vortreffliche Werk von Th. Ruyssen über Kant, das wir Bd. VI, S. 78—83 angezeigt haben, bekam aus der Montyon-Stiftung 1000 Fcs. (Dr. Crönert-Bonn). — Über Kants Vorfahren (vgl. Bd. II, 381; IV, 472; V, 572) hat Joh. Sembritzki-Memel wieder eine neue Mitteilung gebracht in der Altpr. Mon. 28, H. 3 u. 4. Darnach hat Kants Grossvater zum zweitenmale geheiratet, im Jahre 1715, wodurch das Erbe seines Sohnes 1. Ehe, des Vaters des Philosophen, erheblich geschmälert wurde. Kants Grossvater war bis zuletzt in Memel Bürger (Dr. Reicke-Königsberg). — Nach einer Nachricht des „Mem. Dampfb.“ (wiederabgedr. in d. Königsb. Allg. Zeit. vom 16. Jan. u. in d. Königsb. Hartungschen Zeit. v. 17. Jan.) besitzt eine Urgrossnichte Kants, Frau Kalck in Memel, aus dem Nachlass des Philosophen ein silbernes Gefäss, auf dessen beiden Deckelseiten nach bestimmter Tradition Avers und Revers der Taufmedaille Kants durch Eingravierung reproduciert sind. Die Bilder enthalten zwei allegorische Darstellungen. Auf der einen Seite die Ehe: eine männliche und eine weibliche Gestalt in altrömischen Gewändern, nebst einem sie copulierenden Priester; hinter dem Manne eine weitere männliche Gestalt in der Toga, hinter der Frau ein Engel; darüber steht: „Gott gebe Seinen [Segen ?]“. Auf der andern Seite die aus der Ehe entsprossenen Kinder: zwei kindliche Gestalten in weiblichen Gewändern, vor einem Altar knieend, nebst einer geflügelten Gestalt, welche eine Schlange auf dem Boden mit einem Stabe tötet; darunter steht: „Lasst uns Gott bitten, denn wir sind Kinder der Heiligen“. Diese Devisen entsprechen ganz dem frommen Sinn der dem Pietismus huldigenden Eltern Kants (Stadtrat Prof. Dr. Walter Simon-Königsberg übersandte uns die betr. Zeitungsnummer).

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle

Kants Philosophie der Geschichte.

Von Fritz Medicus.

(Schluss.)

III. Die Lösungsversuche.

1) Bis zur Kritik der Urteilskraft.

Nachdem ich im vorigen Artikel Ziel und Weg der Geschichtsphilosophie Kants in den Hauptzügen bezeichnet habe, möchte ich nunmehr ihre verschiedenen Phasen im Einzelnen verfolgen und zunächst bei ihrer ursprünglichen Gestalt verweilen. Die vorkritische Zeit bringt nirgends wirkliche Ausführungen über unser Thema; ich widme ihr darum keine gesonderte Betrachtung. Die wenigen Ansätze, die sich in dieser Richtung zeigen, werden im Zusammenhange mit denjenigen Partien aus der kritischen Periode behandelt, zu denen sie in Beziehung stehen. Kuno Fischer sagt allerdings, die Grundanschauung, die sich „wie der rote Faden" durch die vorkritische und die kritische Periode hindurchziehe, sei „Kants entwicklungsgeschichtliche Weltansicht" („Kritik der Kantischen Philosophie", München 1883, S. 42); aber er bemerkt selbst mit Recht: „In der vorkritischen Zeit beschränkte sich Kants entwicklungsgeschichtliche Weltansicht auf die Naturgeschichte und in der Hauptsache auf die mechanische Entstehung der Weltkörper und deren Veränderungen" (a. a. O. 47). Solche Betrachtungen haben jedoch in den Untersuchungen, die wir hier anstellen wollen, kein selbständiges Recht.

Die erste Kantische Schrift, die sich den Sinn der Geschichte zum Problem macht, ist die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" von 1784. Sie stellt sich ausdrücklich auf den Standpunkt der „teleologischen Naturlehre" (IV, 144), also noch nicht auf den der „moralischen

Teleologie". Sie betrachtet alle Naturanlagen eines Geschöpfes als „bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln," und folgert daraus, dass sich am Menschen „diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln" (a. a. O.). Diese Folgerung ablehnen, hiesse „die Natur, deren Weisheit in Beurteilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatze dienen muss, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen" (IV, 145). Das Hereinspielen des moralischen Gesichtspunktes in die „teleologische Naturlehre" ist schon hier unverkennbar; im Folgenden tritt es noch deutlicher zu Tage. „Die Natur hat gewollt, dass der Mensch Alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat . . . Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung" (145). In der Kr. d. Urt. (vgl. bes. § 68) erfahren wir später, dass die kritische Teleologie „von der Frage, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind, gänzlich zu abstrahieren" gebietet: „denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) sein" — woraus wir hier nur den Schluss ziehen können, dass wir es eben mit Kants Metaphysik zu thun haben, und dass die kritische Lehre von den Zwecken der Natur mit ihren erkenntnistheoretischen Konsequenzen nicht ohne Weiteres auf die Geschichtsphilosophie von 1784 übertragen werden darf. Kant gebraucht hier mit einer gewissen Unbefangenheit einen durchaus mit metaphysischen Bestandteilen durchsetzten Naturbegriff. Seine Absicht ist, den „Plan der Natur" in der Geschichte zu entdecken (IV, 144 u. ö.); er sieht dann in diesem Plane „die Anordnung eines weisen Schöpfers" (148), und am Schlusse der Abhandlung bezeichnet er deren Resultat als „eine Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung" (156). In seinen Hauptwerken zur theoretischen Philosophie hatte er den Begriff der Natur in glänzender Weise für die Zwecke der Erkenntnis bestimmt. „Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist" (Prolegomena § 14). Dass wir es hier mit einer anderen „Natur" zu thun haben, leuchtet ein.

Es wäre aber verkehrt, darum von einem Widerspruch zwischen Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie zu reden: die beiden können vielmehr so gut neben einander bestehen, wie eben eine metaphysische Weltbetrachtung (natürlich nicht als Wissenschaft) im Jenseits der kritischen Grenzbestimmung Platz finden mag. Kant war von dem Wahne frei, in dem nach allgemeinen Gesetzen bestimmten Dasein der Dinge dasjenige zu haben, was die Welt im Innersten zusammenhält. Wohl sagt er in einem oft genannten Wort: „Ins Inn're der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen“ (Kr. d. r. V. B 334), allein das ist doch eben nur ein relatives und comparatives Innere, nicht ein absolutes (vgl. O. Liebmann, „Gedanken und Thatsachen“, Bd. I, S. 128 ff.). Der kritische Naturbegriff genügte Kant — für die Naturwissenschaft; aber Kant wusste zugleich, dass dieser Begriff ungenügend ist gegenüber der wirklichen, lebendigen Natur. Und hier in seiner Geschichtsphilosophie, hier spricht Kant von *der* Natur, an die er glaubt, von *der* Natur, die sein Glaube „hinter“ der kalten Natur der Naturwissenschaft sucht: es ist die Natur Goethes, Schellings und Hegels, „die Idee in der Form des Andersseins“, wie sie der letztere definiert (Werke VII, 1, 1. Aufl., S. 23), „ein anderer Begriff der Natur, als den jeder Chemiker und Apotheker auch hat“, wie einmal Schelling bezeichnend an Fichte schreibt (am 3. Oktober 1801; Fichtes Leben und lit. Briefwechsel, 2. Aufl., II, 354; Separatausgabe von Fichtes und Schellings philos. Briefwechsel, S. 103).

An diese lebendige Natur also, die nicht Gegenstand der naturwissenschaftlichen Thatsachenforschung ist, müssen wir denken, wenn Kant seine „teleologische Naturlehre“ entwickelt und zeigen will, wie die Weisheit der Natur den Gang der Weltgeschichte nicht dem wechselnden Spiel menschlicher Thorheiten überlässt, wie eine höhere Macht die Geschicke leitet und die Menschheit aufwärts führt, hin zu ihrer Bestimmung. Eine gewisse Zurückhaltung in der Ausdrucksweise, die Kant nicht eigen ist, wenn er sich auf dem sicheren Boden der Wissenschaft weiss, kann überdies bestätigen, dass er hier sich dessen bewusst ist, seine Metaphysik vorzutragen. „Es scheint [!] aber der Natur darum gar nicht zu thun gewesen zu sein, dass der Mensch wohl lebe; sondern dass er sich so weit hervorarbeite, um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen“ (IV, 146). Auch hier machen sich wieder die moralischen Werte

in der „natürlichen“ Entwicklung geltend, und auch das Ziel dieser Entwicklung, die vollkommene Entfaltung der Naturanlagen, wird als ein Gesellschaftszustand bezeichnet, der „ein moralisches Ganze“ darstellt (147). Bedingung zur Erreichung dieser Naturabsicht ist die Errichtung einer vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung (148), die ihrerseits von einem gesetzmässigen Verhalten der Staaten zu einander abhängig ist (150). Somit erscheint als „höchste Absicht der Natur ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoss, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden“ (154), und so kann man denn „die Geschichte der Menschengattung im Grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich — und, zu diesem Zwecke, auch äusserlich — vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann“ (153).

Kants kosmopolitische Denkweise tritt in diesem Zusammenhange deutlich hervor — noch deutlicher freilich in den von Starke herausgegebenen Vorlesungen über „Menschenkunde oder philosophische Anthropologie“, von denen bereits oben (S. 5) gezeigt wurde, dass sie in dieselbe Zeit gehören wie die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w.“. Es wurden dort schon einige Sätze angeführt, in denen sich Kants Kosmopolitismus ausdrückt; hier sei noch folgende ganz besonders charakteristische Stelle mitgeteilt, die das Weltbürgertum im Gegensatz zum Patriotismus verherrlicht, welch letzterer als engherziger Standpunkt hingestellt wird: „Aufgeklärt und von erweiterten Begriffen zu sein, sind grosse Lobsprüche für ein Volk . . . Ein Mensch von solchen erweiterten (extendierten) Begriffen wird sich immer um das allgemeine Weltbeste bekümmern, und sich nicht bloss an der Wohlfahrt seiner Familie und dem engen Bezirke seines Vaterlands begnügen; er wird für das Heil der ganzen menschlichen Gesellschaft sorgen, und eben daher kein strenger Patriot sein, dessen Ruhm auch in der That nicht viel zu bedeuten hat“ (357). — Kant ist mit diesen Anschauungen ganz der Sohn seiner Zeit. Die Bedeutung der Nationalität gewürdigt zu haben, ist erst das Verdienst Fichtes[1]).

---

[1]) Vgl. — abgesehen von zahlreicher sonstiger Litteratur — F. Lassalle, „Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des Deutschen Volksgeistes“ (Berlin 1862), S. 25.

Doch fehlt es — wie der sachlichen Zusammengehörigkeit wegen gleich hier, wenn auch mit Verletzung der chronologischen Ordnung, bemerkt sein mag — auch bei Kant wenigstens nicht völlig an Andeutungen in dieser Richtung: Ich möchte bes. auf die „Nachschrift“ hinweisen, die er zu dem littauischen Wörterbuch von Ruhig und Mielcke in hohem Alter (1800) schrieb. Er betont dort (VII, 662 f.) den Wert, die Nationalsprache zu erhalten, auch in kleinen Völkern. Er nennt die Sprache ein vorzügliches Leitmittel zur Bildung und Erhaltung des [nationalen] Charakters und empfiehlt deshalb für Schul- und Kanzelunterricht die ursprüngliche Sprache, um diese gangbar zu erhalten, oder, wo sie es nicht mehr ist, nach und nach wieder gangbar zu machen, „weil dadurch die Sprache der Eigentümlichkeit des Volks angemessener und hiermit der Begriff desselben aufgeklärter wird“: Letzteres ist wohl dahin zu interpretieren, dass ein Volk sich selbst nur dann ganz verstehen kann, wenn es seine eigene Sprache redet, die allein ihm völlig adäquat ist; dass mithin Erhaltung der Nationalsprache wesentliche Bedingung dafür ist, dass sich das betreffende Volk zum selbständigen Kulturvolk bildet. — Auch folgende Stelle aus der „Anthropologie“ ist bemerkenswert: „So viel ist wohl mit Wahrscheinlichkeit zu urteilen, dass die Vermischung der Stämme (bei grossen Eroberungen), welche nach und nach die Charaktere auslöscht, dem Menschengeschlecht, alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet, nicht zuträglich sei“ (VII, 644). In solchen freilich nur ganz vereinzelten Äusserungen versucht Kant sich über den universalistischen Kosmopolitismus zu erheben, der für die Denkweise des 18. Jahrhunderts kennzeichnend war, und dem im Ganzen genommen auch er huldigt. Es ist wegen dieser im Allgemeinen von Kant eingenommenen Stellung zu verstehen, dass sich diejenigen, die heute noch den kosmopolitischen Ideen anhängen, gerne auf ihn berufen[1]).

---

[1]) Dies thut, um einen der wissenschaftlichsten Vertreter dieser Richtung zu nennen, Franz Staudinger, der in seinem „Jubiläums-Epilog“ zu „Kants Traktat: Zum ewigen Frieden“ ausführt, dem Kriege arbeite entgegen der „Verkehr zwischen den Angehörigen verschiedener Nationen, der die Gegensätzlichkeiten und Vorurteile überbrückt, die Grundanschauungen derselben ausgleicht, und an Stelle spezifisch nationaler Typen immer mehr den allgemeineren Typus des Kulturmenschen zu setzen strebt“ („Kantstudien“ I, 309 f.). Also: *der* Kulturmensch ist das ideale Ziel; er wird wohl *die* Kultursprache sprechen: wenn sie etwas Besseres als Volapük oder Esperanto, wenn sie wirklich Kultursprache sein soll, so ist schon

Kehren wir nach diesen Erörterungen über Kants Stellung zu Weltbürgertum und Nationalismus zurück zu unserm Ausgangspunkt. — Ich hatte gezeigt, wie Kant sein kosmopolitisches Ideal als das Ziel eines Planes der Natur auffasst, wobei „Natur“ nicht im kritischen (erkenntnistheoretischen), sondern im metaphysischen Sinne zu nehmen ist. Das weltbürgerliche Ideal erscheint dabei als der grösstmögliche Grad der immer fortgehenden und wachsenden Thätigkeit und Kultur, wie Kant sich in einer der Recensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte einmal ausdrückt (IV, 190). Diese Recensionen vom Jahre 1785 vertreten in den wesentlichen Punkten dieselbe geschichtsphilosophische Auffassung wie die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w.“ Am ehesten könnte der Unterschied auffallen, dass der Ausdruck „Natur“ in der besprochenen metaphysischen Bedeutung mehr zurücktritt; Kant spricht (wohl gerade durch Herders gar zu kühne Verwendung jenes Wortes veranlasst) direkt von der Absicht der Vorsehung. Indessen macht dies prinzipiell und sachlich keinen Unterschied, da Kant ja nicht daran denkt, die Vorsehung als eine Art von Aufsicht führendem Gott zu fassen, der da im Grossen und Ganzen die Menschlein gewähren lässt, von Zeit zu Zeit aber durch persönliches Eingreifen dafür sorgt, dass sich der Lauf der Weltgeschichte nicht gar zu weit von seinen Plänen entfernt[1]). Der kritische Naturbegriff, die Be-

---

ihr Begriff schwerlich auszudenken. Sowie die Sprache anderen Zwecken dienen will als solchen, die sich durch das Verhältnis von Angebot und Nachfrage regeln lassen, sowie sie in den Dienst des Geisteslebens tritt, beginnt sie unübersetzbar zu werden. Je höher die Sprache eines Volkes entwickelt ist, um so reicher ist sie an Unübersetzbarem. Und Ähnliches gilt auf den anderen Gebieten des Kulturlebens: So scheint mir die Geschichte der Malerei und Plastik aufs Klarste zu zeigen, dass die Kunst auf dem Boden einer allgemeinen Kultur überhaupt nicht nur nichts gewinnen, sondern ihre Lebenskraft einbüssen würde. Eher vermag ich noch den weniger radikalen Kosmopolitismus zu verstehen, den (nach Staudingers Darstellung) Ludwig Stein vertritt. Stein glaubt, dass dereinst „jede Nation in nationaler Tüchtigkeit erzogen in der Weltsymphonie mit den übrigen harmonisch zusammenklingt“ (a. a. O. 305). Aber nur verstehen kann ich diesen gläubigen Optimismus, mich mit ihm zu befreunden vermag ich nicht. Denn auch dieser Standpunkt wurzelt in den universalhistorischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts.

[1]) Schon in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) und dann wieder im „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1762) — einer Schrift, die für

dingung der Möglichkeit einer Naturwissenschaft bleibt also durchaus unangetastet neben dem Vorsehungsglauben bestehen, wie ja auch Kant selbst gleich in dem Satze, mit dem die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w." anhebt, erklärt, dass „die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt" sind (IV, 143). Allein mit einem anderen Grundbegriff seiner Philosophie gerät Kant allerdings in Konflikt: mit dem Begriff der Freiheit, und zwar zunächst, ohne es zu merken.

Indem nämlich Kant daran festhält, dass sich der Lauf der Geschichte, obzwar auf ein von der Vorsehung bestimmtes Ziel abgezweckt, doch vollzieht ohne dass eine höhere Macht einzugreifen braucht, denkt er sich die Gesetze, nach denen sich die natürlichen Veränderungen ereignen, von vorn herein derart, dass Kultur aus ihnen entstehen muss. Und zwar ist „das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird" (IV, 146). Kant versteht unter dem „Antagonismus", wie er weiter erklärt, „die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen

---

unser Thema darum merkwürdig ist, weil sie (in der Lehre von dem „formaliter Übernatürlichen") die Anfänge enthält, aus denen sich die metaphysische Substruktion der Geschichtsphilosophie Kants entwickelt hat — schon in diesen Abhandlungen sucht Kant das persönliche Eingreifen Gottes in den Weltlauf als nicht notwendig durch das Interesse des Vorsehungsglaubens gefordert hinzustellen. Er bedient sich dabei desselben Argumentes, mit dem Spinoza im 6. Kapitel des „Theologisch-politischen Traktates" operiert: Wenn Gott schon bei der Weltschöpfung alle Naturkräfte so geordnet hat, dass sie mit Notwendigkeit zu ihrer Zeit zu den Resultaten führen mussten, die uns wie ein wunderbares Eingreifen Gottes erscheinen, „so ist das Übernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden" (II, 148). Ganz in demselben Sinne hatte sich Spinoza gegen die unvernünftige Annahme gewendet, Gott habe die Natur so ohnmächtig geschaffen und ihr so unzulängliche Gesetze gegeben, dass er immer wieder von Neuem nachhelfen müsse, wenn er sie erhalten und die Dinge nach seinem Wunsch geschehen lassen wolle. Der wirkliche Grund dieser Äusserungen ist natürlich bei Kant ebenso wenig wie bei Spinoza ein religiöser, sondern ein kritisch-naturwissenschaftlicher.

droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen grossen Hang, sich zu vereinzelnen (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, Alles bloss nach seinem Sinne richten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiss, dass er seinerseits zum Widerstand gegen Andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann" (146/7). „Ohne jene, an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmassungen notwendig antreffen muss, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen grösseren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht" u. s. w. u. s. w. (IV, 147). Das ideale Ziel dieser Entwicklung der menschlichen Anlagen ist allerdings „ein moralisches Ganze" (147); aber Kant selbst scheint dieses Ziel zu *den* Idealen zu rechnen, deren unabtrennliche Eigenschaft die Unerreichbarkeit ist. Doch verhalte sich das wie auch immer, jedenfalls steht so viel fest, dass sich nach Kant der Fortschritt der Menschheit einstweilen vollzieht unter den Auspicien der Vorsehung durch Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht[1]). — Ungefähr ebenso äussert sich die „Anthropologie

[1]) Richard Fester nimmt, wie ich glaube, in seinem übrigens vortrefflichen Buche „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie"

in pragmatischer Hinsicht". Kant hat dieses Buch zwar zum ersten Male im Jahre 1798 herausgegeben. Allein man wird, wenn man es durchgelesen hat, nicht im Zweifel sein, dass die einzelnen Partien aus sehr verschiedenen Zeiten stammen — wie das ja bei einem Handbuch zu Vorlesungen, die sich über einen Zeitraum von mehr als dreissig Jahren erstrecken (VII, 434), nichts weniger als auffallend ist. Allerdings lässt sich nicht behaupten, dass die im Folgenden zu besprechenden Stellen gerade in die Zeit von 1784 anzusetzen wären: ähnlich lautende Ausführungen finden sich bei Kant auch in sehr späten Schriften wieder, namentlich im Traktat zum ewigen Frieden. Nur in die von der Geschichtsphilosophie der Kr. d. Urt. beherrschte Epoche gehören diese Erörterungen sicher nicht (dort werden Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht ganz anders beurteilt: V, 446), und sachlich sind sie mit den eben besprochenen eng verwandt. Mag es darum erlaubt sein, sie in diesem Zusammenhange zu behandeln. Kant spricht auch da von den Leidenschaften Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht (VII, 589 ff.): es sind dies Neigungen, die zwar den „Anstrich der Vernunft" haben, weil sie ein Streben nach der Fähigkeit ausdrücken, sich Zwecke überhaupt zu setzen: der Wille zur Macht äussert sich in ihnen, um ein modernes Schlagwort zu gebrauchen. Allein diese Macht ist ein Wahn; sie beruht auf der Verwechslung der Meinung Andrer vom Werte der Dinge mit dem wirklichen Werte (VII, 591). Ehre, Gewalt und Geld, also Macht, gelten für etwas Grosses, aber sie haben an sich keinen Wert. Das absolut Wertvolle, der „Endzweck" wird auf diesem Wege verfehlt (592/3). Bis hierher sind Kants Ausführungen ganz vorzüglich; aber hören wir weiter: „Unter dem Wahne, als einer Triebfeder der Begierden, verstehe ich die

---

(Stuttgart 1890) den Widerspruch zwischen dem von der Vorsehung ausgeübten Zwang und der menschlichen Freiheit zu leicht, wenn er diese Schwierigkeit durch die Bemerkung zu beseitigen meint, dieser Zwang stehe nach Kants Ansicht unter der „Bedingung, dass derselbe ein streng gesetzlicher sei . . . Der Zwang bewirkt, dass unsere Handlungen rein äusserlich, wenn auch nicht nach ihren Motiven, mit dem Sittengesetze übereinstimmen" (79). Die im Vorstehenden mitgeteilten Stellen machen diese Exegese unmöglich, und im Folgenden werden wir noch weiteren Ausführungen begegnen, die sie gleichfalls verbieten. Vor Allem aber werden wir sehen, dass Kant selbst mit diesem Lehrstück durchaus nicht zufrieden war, sondern dass er bis zuletzt daran ändert und nach immer neuen Vermittlungen zwischen Vorsehung und Freiheit sucht.

innere praktische Täuschung, das Subjektive in der Bewegursache für objektiv zu halten. — Die Natur will von Zeit zu Zeit stärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im blossen Geniessen das Gefühl des Lebens gar einbüsse. Zu diesem Zwecke hat sie sehr weise und wohlthätig [!] dem von Natur faulen Menschen Gegenstände, seiner Einbildung nach, als wirkliche Zwecke (Erwerbungsarten von Ehre, Gewalt und Geld) vorgespiegelt, die ihm, der ungern ein Geschäft unternimmt, doch genug zu schaffen machen und mit Nichtsthun viel zu thun geben; wobei das Interesse, was er dann nimmt, ein Interesse des blossen Wahnes ist und die Natur also wirklich mit dem Menschen spielt und ihn (das Subjekt) zu seinem Zwecke spornt; indessen dass dieser in der Überredung steht (objektiv), sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben" (VII, 596). Kant nennt dieses Spiel, das die Natur mit dem Menschen treibt, „sehr weise und wohlthätig"; daraus darf gefolgert werden, dass „Natur" auch hier von der „Vorsehung" nicht verschieden zu denken ist. Nun wollen wir hier nicht über die Weisheit und Wohlthätigkeit einer derartigen Natureinrichtung diskutieren; wir wollen auch nicht die Frage stellen, ob Kant mit Recht in den drei Lastern Faulheit, Feigheit und Falschheit Gründe zur Bewunderung der Weisheit der Natur sehen darf (597); aber das sei hervorgehoben, dass die Natur, beziehungsweise die Vorsehung, von Kant auf einen übermoralischen Standpunkt gestellt wird, dass also der „weise Schöpfer", von dem Kant in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte" (IV, 148) spricht, nicht als moralisches Wesen gedacht werden kann. Dass diese Konsequenz von Kant nicht beabsichtigt gewesen sein kann, brauche ich nicht auseinanderzusetzen.

Doch kommt dies für unser Thema nur indirekt in Betracht. Was uns eigentlich interessiert, ist die andere Seite dieser übermoralischen Vorsehungstheorie. Wir müssen uns erinnern, dass Kant diese Theorie entwickelt, um den Sinn der Geschichte (in der „Anthropologie" allgemeiner: den Sinn des menschlichen Daseins) zu retten: das gesamte Dasein der Menschheit würde keinen Sinn haben und nie einen Sinn erhalten, wenn es menschlicher Thorheit und Bosheit überlassen bliebe. Damit dies anders sei, hat die gütige Vorsehung die Menschen mit Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht und Faulheit, Feigheit und Falschheit ausgestattet, damit die drei ersteren Anlagen zur Kulturthätigkeit

trieben, die drei letzteren verhinderten, dass des Bösen zu viel würde. Deshalb weist Kant mit sichtlicher Freude auf die Leitung des Menschengeschlechts durch die höhere Macht hin; er sieht in ihr das Korrektiv für die menschlichen Thorheiten und den Quell aller Realisation der Werte. Kein Zweifel: Der Sinn des geschichtlichen Daseins ist gerettet. Aber gerettet für wen? Für die Menschen selbst offenbar nicht; die Natur spielt ja nur mit dem Menschen, „indessen dass dieser in der Überredung steht, sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben". Und Kant lässt uns nicht darüber im Zweifel, dass dieses Wort aus der „Anthropologie" auf die Geschichte angewendet sein will. Die ganze „Idee zu einer allgemeinen Geschichte" ist nicht viel mehr als eine Ausführung dieses Themas. „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde" (IV, 143). Also weder für die geschichtlichen Persönlichkeiten, noch für die geschichtlichen Nationen besteht der Sinn der Geschichte: sie werden geschoben, während sie zu schieben glauben, sie sind Werkzeuge in der Hand einer höheren Macht, sie werden von der übermoralisch handelnden Vorsehung als Mittel, nicht aber zugleich als Zwecke gebraucht. Ihre „Freiheit" ist etwa dieselbe, wie die der Maurer, die an einem grossen Bauwerk arbeiten: der Plan des Ganzen ist völlig von ihnen unabhängig. Wenn aber das Gebäude fertig dasteht, so können die Maurer nicht ohne Berechtigung sagen, *sie* hätten es errichtet „durch eigene Vernunft" (IV, 145) — „freilich ohne ihre Absicht" (146). Denn in der That spielt die dergestalt eingeschränkte Vernunft bei solcher Geschichtsauffassung innerhalb der Geschichte keine bessere Rolle als die Vernunft des Maurers, der ja auch wissen muss, dass er den Stein, den er einfügen will, mit Mörtel zu bestreichen hat. Und wie der Maurer jeder Begeisterung für das Werk, an dem er arbeitet, zu ermangeln pflegt, wie er nur durch den sozialen Kampf ums Dasein zu seiner Arbeit veranlasst wird, so sagt auch Kant mehrfach mit bezeichnendem Ausdruck von der Kulturthätigkeit des Menschen, dass sie ihm von der Natur, bezüglich der Vorsehung, „abgedrungen" wird (IV, 147, 148, 151). — Kant ver-

gleicht an einigen Stellen die Weltgeschichte mit einem Theaterstück. Der Vergleich kann auch in anderer Hinsicht, als dies Kant thut, lehrreich angewandt werden. Der Sinn des Stückes ist nämlich, wie bei einem Schauspiel, bei dem jeder Handelnde *nur seine* Rolle kennen würde, ein Sinn nur für den Zuschauer, dem sich die Beziehungen offenbaren, die den einzelnen Personen auf der Bühne verborgen bleiben. Der Schauspieler versteht das Stück, in dem er spielt, nur darum, weil er auch *die* Rollen kennt, die er nicht selbst zu spielen hat, also inwiefern er nicht „Acteur" ist, sondern selbst Zuschauer. Diese Doppelstellung fällt jedoch auf der Weltbühne weg: hier ist jeder bloss Acteur, bloss Schauspieler; er hat lediglich die ihm aufgezwungene Rolle zu spielen, und zuschauen darf er nur bei den Scenen, die eben gerade in seinen Gesichtskreis fallen. Wir studieren Geschichte und treiben Geschichtsphilosophie, um einen grösseren Teil der unermesslich grossen Bühne in unser Gesichtsfeld zu bringen; aber auch das nützt nicht viel, und so ist der Trost, mit dem uns Kant entlässt, schliesslich nur der, dass wir glauben dürfen, das ganze Stück werde — trotz alles anscheinenden Unsinns im Einzelnen — doch einen Sinn haben, und auch die Rolle, die uns selbst zuerteilt worden ist, gehöre in einen Zusammenhang, in dem sie Sinn bekommt — zwar nicht für uns selbst, aber doch für die Vorsehung, die mit uns „spielt" als mit ihren Marionetten. Der Sinn der Geschichte ist gerettet — auf Kosten der menschlichen Freiheit. Und so läge denn der Kern der Kantischen Geschichtsphilosophie in den pessimistischen Worten des Mephistopheles:

> O glaube mir, der manche tausend Jahre
> An dieser harten Speise kaut,
> Dass von der Wiege bis zur Bahre
> Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut!
> Glaub' unser einem, dieses Ganze
> Ist nur für einen Gott gemacht!

Nun ist freilich Kant weit davon entfernt, diese düsteren Töne anzuschlagen. Im Gegenteil, er freut sich der Leitung des Menschengeschlechts durch die höhere Weisheit. Dass er dadurch in Widerspruch mit seiner Lehre von der Autonomie und von der sich darauf gründenden Menschenwürde gerät, hat er offenbar nicht gesehen. Betont er ja fortwährend, die Natur habe gewollt, dass der Mensch die Kultur „gänzlich aus sich selbst heraus-

bringe“ (IV, 145), dass das Ziel der Entwicklung, die vollkommene Staatsverfassung, „ein Werk der Menschen selbst“ sein müsse (IV, 190) u. s. w. Und es besteht kein Grund anzunehmen, dass Kant, wenn er solche Stellen schrieb, an den illusionistischen Charakter dachte, den diese freie Kulturthätigkeit bekommen müsse, sobald man sie mit den Ausführungen über das Spiel, das die Natur mit den Menschen treibt, zusammenhält. Meine Darstellung müsste also der Konsequenzmacherei beschuldigt werden, wenn es nicht wichtig wäre, sich diese Dinge vor Augen zu halten, um die Fortbildung nicht nur zur nachkantischen Geschichtsphilosophie sondern auch zur Kritik der Urteilskraft zu verstehen. Denn wenn auch Kant den Widerspruch zwischen der über der Geschichte waltenden Vorsehung und der menschlichen Freiheit übersehen konnte, als er die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ schrieb, so konnte er ihm doch nicht verborgen bleiben, als er zwischen dieser Abhandlung und der Kr. d. Urt. seine beiden ethischen Hauptwerke verfasste. Bei der Geschichtsphilosophie von 1784 stehen zu bleiben, war nicht möglich. Sie trug einen Gegensatz in sich, der über sie hinaustrieb. Zunächst aber ist damit noch nicht gesagt, nach welcher der beiden objektiv möglichen Seiten hin die Lösung des Gegensatzes erfolgen würde: entweder liess sich die Vorsehung gegen die menschliche Freiheit oder die letztere gegen die Vorsehung festhalten.

Der erstere Weg wurde später mit bewusster Energie von Schelling beschritten. Für ihn ist die Geschichte „eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ („System des transscendentalen Idealismus“, 1800, S. 438). Durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte zieht sich als das Gewebe einer unbekannten Hand die Spur dieser höheren Macht (a. a. O. 435). Nur subjektiv angesehen erscheint uns die Geschichte als eine Reihe freier Handlungen (a. a. O. 429). In der absoluten Synthesis fällt diese subjektive Freiheit zusammen mit der objektiven Notwendigkeit; die anscheinend gesetzlose Freiheit und Willkür muss doch, und selbst wider ihren Willen (430), dazu dienen, die Entwicklung des göttlichen Weltplans herbeizuführen. Die (metaphysische) Identität von subjektiver Freiheit und objektiver Notwendigkeit ist das Absolute, und wenn sich die Reflexion bis zu diesem Absoluten erhebt, „so entsteht uns das System der Vorsehung“ (435): die Geschichte aber als Werk der Vorsehung zu begreifen ist die Aufgabe. Auch Schelling

nimmt gerne den Vergleich mit dem Theater auf. Vgl. a. a. O. 436/7. In den „Vorlesungen über die Methode des academischen Studium“ (1803) nennt er die Geschichte „das grösste und erstaunenswürdigste Drama, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann“ (222).[1] — Es ist nicht zu verkennen, dass wir es hier mit der Fortbildung einer Seite der Kantischen Geschichtsphilosophie zu thun haben, und wenn auch die Theorie der Freiheit, die sich mit der aus Kant herübergenommenen Lehre vom göttlichen Weltplan verbindet, einige unkantische Züge trägt, so ist dies doch nur von sekundärer Bedeutung. — In ähnlicher Richtung bewegt sich die Geschichtsphilosophie Hegels, für den die Geschichte „die Auslegung des Geistes in der Zeit“ ist, „wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt“ (Werke IX, 3. Aufl., S. 83). Für das Spiel, das bei Kant die Vorsehung mit dem Menschen spielt, hat Hegel den ausgezeichneten Namen „List der Vernunft“. In der Geschichtsphilosophie spricht er hierüber sehr eingehend und ohne Zweifel auch sehr geistreich (IX, 26 ff.; der Ausdruck „List der Vernunft“ selbst wird eingeführt S. 41). (Vgl. auch die kleine Logik, § 209, Werke VI, 382.) Wenn man (IX, 41) liest, wie Hegel die geschichtliche Bedeutung und Notwendigkeit der grossen Leidenschaften behandelt, so wird man den Zusammenhang mit den kulturschaffenden bösen Gottheiten Kants, mit Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht, nicht übersehen können. Hegel stellt die Brücke her, die von Kants Geschichtsphilosophie zu Nietzsches Verherrlichung der Rücksichtslosigkeit der Natur führt, zur Würdigung der Leidenschaften Neid, Hass und Wetteifer (vgl. Riehl, Nietzsche, 3. Aufl., Stuttgart 1901, S. 89). Der übermoralische Standpunkt, auf den sich Nietzsche mit vollem Bewusstsein stellt und nach den Voraussetzungen all seines Philosophierens auch stellen darf, wird von Kant, dem seine Voraussetzungen diesen Weg verbieten, erstiegen, ohne dass er es gewahr würde, und von Hegel zwar mit Bewusstsein einge-

[1] Vgl. „Philosophie und Religion“ (1804): „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet“ (64). — Interessant sind die methodologischen Konsequenzen, zu denen Schelling diesen Vergleich der Geschichte mit einer Dichtung — der für ihn allerdings mehr ist als ein Vergleich — benutzt: Die Aufgabe des Historikers ist, dieses Gedicht, dieses Drama nachzuerleben, es nachschaffend zu gestalten. Schelling prägt für die so charakterisierte Methode der Geschichtswissenschaft in seinen „Vorlesungen über die Methode u. s. w.“ den Namen „historische Kunst“ (221).

nommen und auch zu rechtfertigen gesucht — allerdings aber, wie ich glaube, nicht mit Glück; statt einer Begründung meiner Ansicht, zu der hier nicht der Ort ist, möchte ich auf Euckens ausgezeichnete Kritik dieses Punktes der Hegelschen Geschichtsphilosophie verweisen („Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“, Leipzig 1896, S. 177 ff.), eine Kritik, die sich als eine philosophische Vertiefung dessen auffassen lässt, was schon Leopold v. Ranke gegen Hegel eingewandt hat: vgl. z. B. den ersten seiner Vorträge „Über die Epochen der neueren Geschichte“ (5. Aufl., Berlin 1899, S. 18).

So viel über die Fortbildung der übermoralischen Seite von Kants Philosophie der Geschichte. Man wird, hoffe ich, die Bemerkungen, mit denen ich auf Schelling und Hegel eingegangen bin, nicht als störende Abschweifungen empfinden, sondern ihr Recht in dieser Monographie anerkennen. Es sind historische Konsequenzen, die in diesem Falle, wie mir scheint, nur dazu dienen können, die logischen Konsequenzen um so klarer hervortreten zu lassen. — Kant selbst ist unter dem Einfluss seiner grossen Arbeiten über die Ethik zunächst den gerade entgegengesetzten Weg gegangen.

Diejenige Abhandlung, der wir zuerst unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen, ist betitelt „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“. Sie erschien 1786, im Januarheft von Biesters Berliner Monatsschrift, und ist die erste Veröffentlichung nach der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Für die Entwicklungsgeschichte von Kants Geschichtsphilosophie ist sie von ähnlicher Bedeutung wie die Dissertation von 1770 für Kants Erkenntnislehre: Die Anschauungen der vorhergehenden Periode sind in den wesentlichen Punkten als unhaltbar erkannt und darum verlassen, etwas Neues an die Stelle des Alten zu setzen, ist aber noch nicht überall in befriedigender Weise möglich gewesen. Mit grossem schriftstellerischen Geschick ist nun aber der Eindruck des Unfertigen, den der wissenschaftliche Gehalt dieses Aufsatzes von 1786 auf Kant selbst machen musste, dadurch überdeckt, dass Kant seinen Ausführungen den Charakter der Plauderei giebt, dass er sie für „eine blosse Lustreise“ ausgiebt, für „eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüts vergönnte Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft“ (IV, 315). Wir haben diese scherzhaften Wendungen, an denen es Kant auch im weiteren Verlaufe der

Abhandlung nicht fehlen lässt, durchaus so zu nehmen, wie sie da stehen: Kant hatte offenbar das Bedürfnis, sich einmal über die neuen geschichtsphilosophischen Einsichten auszusprechen, sie einmal zu einer Art von vorläufigem Abschluss zu bringen, und da er noch zweifeln mochte, wie weit er die neuen Conceptionen dauernd festhalten würde, da er über ihre schliessliche Gestalt noch im Unklaren sein mochte, so wählte er diese anspruchslose Form. Trotz alledem aber, insbesondere trotz der wunderlichen und zu allerlei Abgeschmacktheiten und Gewaltsamkeiten veranlassenden Einkleidung — die Schrift giebt sich den Anschein einer Exegese der biblischen Urgeschichte, Genesis II—VI — handelt es sich hier doch um epochemachende Gedanken, und Biester hatte gar nicht Unrecht, als er in dem Dankesbrief, mit dem er den Empfang des Kantischen Manuskriptes bestätigte, schrieb: „Das ist ein Stück der erhabensten, edelsten Philosophie, die wahrhaft erbaut und die Seele erhebet. Solche Betrachtungen . . . bringen uns zu einem hohen Standpunkte, wo wir das Ganze übersehen können" (Kants Briefwechsel I, 393). [1])

Gleich der erste Absatz der Schrift spricht einen grossen Gedanken aus, der denn auch von allen bedeutenden Vertretern des deutschen Idealismus den geschichtsphilosophischen Untersuchungen mit Bewusstsein zu Grunde gelegt wurde, den Gedanken nämlich, dass Geschichte nichts anderes ist als Geschichte der Freiheit. Ich muss diesen bereits bei Gelegenheit meiner Darlegung von Kants Problemstellung gestreiften Punkt (vgl. oben S. 12) hier etwas eingehender behandeln. Kant bezeichnet als das Thema der Geschichte die Freiheit und als dasjenige des „Anfanges der Menschengeschichte" „die erste Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen" (IV, 315) oder auch „die Entwicklung des Sittlichen" (IV, 317). Freiheit steht also hier im Sinne von praktischer Freiheit, Selbstgesetzgebung, Autonomie. Indem sie zum Gegenstand der Geschichte gemacht wird, ist die Einordnung der Geschichtsphilosophie in den Rahmen der moralischen Teleologie im Prinzip festgelegt. Die damit vollzogene Abwendung von der metaphysischen Teleologie konnte aber erst jetzt mit Entschieden-

[1]) Die hohe geschichtsphilosophische Bedeutung des „Mutmasslichen Anfangs . . ." erkannt zu haben, ist eines der Verdienste Charles Renouviers. Vgl. „Introduction à la philosophie analytique de l'histoire", Nouvelle Edition, Paris (E. Leroux) 1896, Première Partie, Chap. II—III.

heit geschehen, weil erst in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" der Begriff der praktischen Freiheit in seiner rein teleologischen, nicht mehr von metaphysischen Voraussetzungen durchtränkten Bedeutung erfasst wird (womit übrigens nicht bestritten sein soll, dass der rein teleologisch gefasste Begriff auch schon vorher hin und wieder auftaucht). Man muss sich erinnern, dass das Freiheitsproblem für Kant ursprünglich ein metaphysisches, genauer ein kosmologisches ist. Zwar ist es das moralische Interesse, das ihn leitet; aber er sieht es doch, wie das ja auch ganz naturgemäss ist, zunächst nur in der metaphysischen Form: Bin ich für meine Handlungen verantwortlich, d. h. bin ich im metaphysischen (kosmologischen) Sinne frei? Und so ist denn auch die Lösung der dritten Antinomie von diesem Gesichtspunkt beherrscht: Kausalität der Erscheinungen auf der einen, metaphysische Freiheit der Dinge an sich (Iche an sich) auf der anderen Seite, die erstere theoretisch bewiesen, die zweite theoretisch unangreifbar und praktisch gefordert. Kant sucht die metaphysisch verstandenen Ansprüche des moralischen Bewusstseins mit denen der mathematischen Naturwissenschaft auseinanderzusetzen; zu diesem Ende hebt er das Wissen auf, um zum Glauben Platz zu bekommen (vgl. Kr. d. r. V. B 498/9). Der Beweis der Thesis der dritten Antinomie erklärt die „transscendentale Freiheit" als „absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen" (Kr. d. r. V. B 474). Diese „absolute Spontaneität der Handlung" ist der „eigentliche Grund der Imputabilität derselben" (a. a. O. 476). Ebenso erklärt Kant (a. a. O. 561) „Freiheit im kosmologischen Verstande" als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen", und behauptet weiter, „dass auf diese transscendentale Idee der Freiheit [d. h. eben Freiheit im kosmologischen Verstande] sich der praktische Begriff derselben gründe". Das Problem der sittlichen Freiheit ist also ein kosmologisches. Die Freiheit erscheint als eine fertige Eigenschaft des Menschen, nämlich als seine metaphysische Seite. Kant führt dann weiter aus, dass es nicht angehe, die Erscheinungswelt zu verabsolutieren; dabei ist zu bemerken, dass er dies hier lediglich im metaphysischen Sinne meint. So kommt er zu der Definition von „intelligibel": „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel" (a. a. O. 566). Man sieht klar: von irgend welcher teleologischen, nor-

mativen Bedeutung des „intelligiblen Charakters“ kann hier nicht die Rede sein. Der intelligible Charakter eines Menschen ist der Charakter des Dinges an sich (Ichs an sich), das seiner Erscheinung zu Grunde liegt, und muss deshalb „dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden“ (a. a. O. 568). Hiernach ist also der intelligible Charakter eines schlechten Menschen schlecht, der eines guten Menschen gut. — Als Kant später daran ging, das Sittengesetz zu begründen, musste er sehen, dass mit einer solchen Zurückführung des empirischen Menschen auf sein metaphysisches Wesen in dieser Hinsicht nichts zu gewinnen ist, und nun wird ihm die intelligible Welt zur normativen. Die Beziehung der empirischen Wirklichkeit auf die intelligible Welt ist, wenigstens in erster Linie, nicht mehr eine ontologische[1]) sondern eine teleologische. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ist der Mensch als intelligibles Wesen frei und mithin — unter dem Vernunftgesetz stehend (IV, 300). Der schlechte Mensch ist nun nicht der, dessen intelligibler Charakter eben schlecht wäre, sondern es ist derjenige, der sich gegen die Forderungen des intelligiblen Charakters sträubt. Wäre ich lediglich Glied der intelligiblen Welt, so „würden alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des Willens vollkommen gemäss sein“ (IV, 301); denn die Verstandeswelt oder intelligible Welt ist eben der Idealbegriff einer Welt, in der das Sittengesetz schlechthin realisiert wird. Eine solche Idealwelt zu denken und ihre normative Geltung anzuerkennen, bedarf es jedoch keinerlei metaphysischer Voraussetzungen. Die Freiheit aber ist nun nicht mehr etwas Fertiges, einem jeden als selbstverständliche metaphysische Eigenschaft Anhaftendes, sondern sie ist etwas, was sich jeder Mensch erringen soll, sie ist Aufgabe.

Nun verstehen wir, was es heissen will, die Geschichte als Geschichte der Freiheit zu bezeichnen. So lange Freiheit eine metaphysische Eigenschaft der vernünftigen Wesen ist, ist nicht recht einzusehen, welche Bedeutung sie für die Geschichte haben kann. Diese Auffassung ist jedoch in den Hintergrund ge-

---

[1]) Ganz hat Kant diese metaphysische Grundlage seiner Ethik nie aufgegeben; konsequent durchgedacht führt die Ablehnung einer ontologischen Begründung der sittlichen Verpflichtung zwar nicht zur Zertrümmerung des Dinges an sich, aber doch dahin, dass diesem jedwede Bedeutung für die Ethik abgesprochen wird. Fichte war in diesem Punkte rücksichtsloser.

treten, und Freiheit bedeutet jetzt die Herrschaft der Vernunft (das Wort natürlich im Kantischen Sinne verstanden). Der Anfang der Menschengeschichte liegt folglich da, wo der Mensch zum ersten Male eine freie That begeht, wo er zum ersten Male „von dem Naturtriebe abtrünnig“ wird (IV, 318), und „in sich ein Vermögen entdeckt, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen . . . Aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wusste; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurückzukehren“ (a. a. O.). So war das, was die Bibel als den Sündenfall behandelt, „ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt“ (IV, 319).[1] Nachdem einmal der Mensch sich seiner Vernunft bewusst geworden war, musste sich das Vermögen einstellen, „nicht bloss den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu geniessen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, . . . das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäss sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten“ (a. a. O.). Und schliesslich erfolgt dann auch der Schritt, der den Menschen gänzlich über die Gesellschaft mit Tieren erhebt, indem nämlich der Mensch, „wiewohl nur dunkel, begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hier einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erste Mal, dass er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (Gen. III, 21), ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Tiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schliesst (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein, dass er so

---

[1]) Philiströs genug bemerkt Robert Flint zu diesem in der nachkantischen Philosophie und Litteratur häufig wiederkehrenden Gedanken: „In my opinion all these attempts proceed on false principles of interpretation, and tend to darken any little light we have on the primeval history of man“ („The Philosophy of History in France and Germany“, Edinburgh and London 1874, p. 404).

etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe; eine Vorbereitung von Weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche weit mehr, als Zuneigung und Liebe zur Errichtung der Gesellschaft notwendig ist.

„Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten (Gen. III, 22); nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem bloss als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie sie bloss als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen, selbst mit höheren Wesen, die ihm an Naturgaben sonst über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach blossem Belieben zu schalten und zu walten“ (IV, 320).

In dem ersten Satze dieses langen Citates war wieder vom „Zweck der Natur“ die Rede. Ich habe die folgenden Sätze mitangeführt, um den Unterschied deutlich werden zu lassen, der zwischen dieser rein teleologischen Verwendung des Ausdruckes und derjenigen besteht, der wir in der vorangehenden metaphysischen Periode von Kants Geschichtsphilosophie begegnet sind und die ich als „ontoteleologisch“ bezeichnen möchte. In der ontoteleologischen Geschichtsphilosophie ist von Zwecken die Rede, die die Natur (oder Vorsehung) verfolgt; in dem Zusammenhange des jetzigen Citates handelt es sich um den Zweck, den die Natur erhält dadurch, dass der Mensch seine Vernunftbestimmung ergreift: mit einer modernen Wendung könnte man hier statt „Zweck der Natur“ sagen „Sinn der Erde“. Die Natur gewinnt Sinn und Zweck, wenn der Mensch sie zum Schauplatz seiner Thaten der Freiheit macht und das Reich der Vernunft, die „intelligible Welt“ zu gründen unternimmt. Es ist etwas ganz Anderes, wenn ein Tiger ein Schaf zerreisst, um sich zu sättigen, als wenn sich der Mensch zum ersten Male mit dem Pelz eines Tieres bekleidet: dort handelt es sich um die Stillung eines Naturtriebes, hier um eine freie Zwecksetzung, um eine Kulturthat. Darum liegt denn auch, worauf Kant feinsinnig hinweist, in dieser Benutzung der Natur zu frei gewolltem Zwecke die An-

erkennung eines Allgemeingiltigen [1]): sowie der Mensch sich dessen bewusst ist, dass er darum, weil er Mensch ist, darum, weil er frei wollen und wählen kann, sich den Pelz anlegt, ist er sich auch dessen bewusst, dass er dies thut kraft eines Rechtes, das nicht ihm als Individuum, sondern das jedem Wesen zukommt, das freier Zwecksetzung fähig ist. Sofern nur die betreffende That wirklich eine Kulturthat, eine freie That ist, so schliesst sie die Anerkennung der Gleichheit aller vernünftigen Wesen ein: in diesen liegt der Zweck der Natur, der Sinn der Erde. Und sehr interessant ist es, wie nun Kant hier, wo er den freien Menschen ins Auge fasst, auch den „höheren Wesen" gegenüber das Recht der Autonomie zu wahren weiss. Hier ist für keine übermoralische Vorsehung mehr Raum, und die Geschichte ist nicht mehr das Marionettentheater Gottes, sondern mit derselben Kraft, mit der es bald darauf der jugendliche Fichte verkündigte, dass der Mensch selbst Gottes Eigentum nicht sei, sondern niemandem angehöre als sich selbst (Fichtes sämtl. Werke VI, 10), tritt jetzt Kant ein für das Recht des Menschen, das er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" deduciert hatte. (Es mag hier bemerkt werden, dass die Schrift über den „Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte" überhaupt in vielfacher Hinsicht an Fichte erinnert — eben in Folge des energischen Herausarbeitens des Freiheitsgedankens. Auch den Mythus vom Sündenfall hat Fichte VI, 343 in ähnlicher Weise behandelt.) Von der Vorsehung spricht Kant bezeichnender Weise fast gar nicht; nur in der „Schlussanmerkung" (IV, 326 ff.) wird sie erwähnt, und auch da tritt sie nicht handelnd auf. Vielmehr wird der Mensch, der nun „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit" (321) getreten ist, aufgefordert, „dem Leben durch Handlungen einen Wert zu geben" (328). Der Fortschrittsglaube, dem Kant am Schlusse noch Ausdruck giebt, erscheint in solchem Zusammenhange mehr als Imperativ denn als Indikativ:

---

[1]) Man wird die Fäden nicht verkennen, die von hier aus (über Fichte) zu den modernen Vertretern der idealistischen Geschichtsphilosophie, insbesondere zu Rickert führen. Nur sei nochmals ausdrücklich daran erinnert, dass Kant selbst der Gedanke an eine methodologische Verwertung seiner geschichtsphilosophischen Gedanken (und gerade um eine solche handelt es sich bei Rickert) fern lag und fern liegen musste, weil er das erkenntnistheoretische Problem, das im Begriffe der historischen Erfahrung liegt, nicht gesehen hat.

„Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechteren zum Besseren allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritt denn ein jeder an seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist“ (IV, 329).

2) Die Kritik der Urteilskraft.

Die Gedanken, die im „Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ „auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden“ (IV, 316) vorgetragen werden, gewinnen fest umrissene Gestalt in der Kritik der Urteilskraft. Hier tritt zum ersten Mal die erkenntnistheoretische Stellung der Geschichtsphilosophie klar zu Tage. Denn wenn auch die Grundzüge von Kants kritischer Teleologie — ich denke an die Lehre von der Erkenntnis nach Analogie, von dem „als ob“ — bereits in der Kr. d. r. V. und von da an fast in jeder grösseren Abhandlung zu finden sind, so wird doch die Verbindung dieses erkenntnistheoretischen Lehrstückes mit der Geschichtsphilosophie erst jetzt vollzogen. Eine wenigstens teilweise Erklärung findet diese immerhin merkwürdige Thatsache darin, dass die Lehre von der Erkenntnis nach Analogie in enger Beziehung zu den Gedankengängen steht, die sich an die viel gebrauchte Wendung „in praktischer Absicht“ knüpfen. Nun war aber gerade die moralische Seite der Geschichtsphilosophie, wie wir gesehen haben, ursprünglich durch die metaphysische überdeckt. Erst die populäre Schrift über den „Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ stellt den Zusammenhang mit der inzwischen ausgereiften Moralphilosophie her. Insofern liegt es in der Konsequenz von Kants Entwicklungsgang, dass er nun daran geht, Geschichtsphilosophie und kritische Teleologie in ihrer Zusammengehörigkeit darzustellen.

Die neue Phase der Geschichtsphilosophie ist nun aber nicht ein einseitiger Ausbau der im „Mutmasslichen Anfang u. s. w.“ angelegten Theorie, sondern sie ist die organische Fortentwicklung sämtlicher vorher ausgeführter Hauptideen.

Zunächst nimmt Kant die uns aus dem „Mutmasslichen Anfang u. s. w.“ bekannte und weiterhin auf die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zurückweisende Lehre auf, dass der

Mensch Zweck der Natur sei. Gleich hier erkennen wir eine höchst interessante und wichtige Weiterbildung: Kant unterscheidet nämlich zwischen dem „letzten Zweck der Natur“ und dem „Endzweck“ (§ 82, V, 439 u. § 83, V, 444). Als letzter Zweck der Natur muss der Mensch seiner Bestimmung nach darum betrachtet werden, weil er „das einzige Wesen auf Erden ist, das Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen“ (V, 444); allein er ist letzter Zweck der Natur doch nur unter der Bedingung, dass er es verstehe und den Willen habe, der Natur und sich selbst eine Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug und mithin Endzweck sein könne. Dieser Endzweck weist über die Naturordnung hinaus in das Reich der Freiheit. Die Natur kann einen Endzweck überhaupt nicht hervorbringen; es hätte keinen verständlichen Sinn, nach einem Endzweck in der Natur zu fragen. Endzweck ist nur die Zweckbeziehung, „die unabhängig von der Natur sich selbst genug“ ist, und die darum nur von einem freien Wesen geschaffen werden kann. Die Natur kann nicht mehr thun, als dem Menschen die Mittel geben, mit denen er sich zum Endzweck machen kann, nämlich die Fähigkeit, „sich einen Begriff von Zwecken zu machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke zu machen“ (§ 82, V, 440). Diese Mittel aber nun auch in rechter Weise zu verwenden, muss die Natur dem Menschen selbst überlassen. (Man erkennt in der Unterscheidung von letztem Zweck und Endzweck unschwer die in der Anthropologie getroffene zwischen animal rationabile und animal rationale wieder; nur dass die in der Kr. d. Urt. gefundene Form den Vorteil bietet, die Beziehungen zu dem systematischen Hauptbegriff der Zweckmässigkeit und damit überhaupt zum gesamten System klar auszudrücken. Übrigens will ich nicht behaupten, dass die Unterscheidung von animal rationabile und rationale die ursprünglichere sei: ich halte es für sehr wohl möglich, dass sie jünger ist als die von letztem Zweck und Endzweck und dass sie nur eine den speziellen Bedürfnissen der „pragmatischen Anthropologie“ angepasste sprachliche Umbildung dieser letzteren ist.)

Eigentlich sollte es überflüssig sein, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass von einem Durchbrechen des objektiven Kausalzusammenhanges hier nicht die Rede ist; aber es ist nicht nur Kant selbst, sondern bisher auch noch allen denen, die an diese

und verwandte Gedanken Kants angeknüpft haben, das Missgeschick widerfahren, dass man sie unrichtig aufgefasst hat. Ich möchte darum die Bemerkung nicht unterlassen, dass die Unterscheidung des letzten Zweckes der Natur und des Endzweckes von den Naturprodukten nicht als eine objektiv (d. h. im Objekt) begründete angesehen sein will, dass sie folglich mit dem Kausalzusammenhang, als welcher *nur* von den Objekten handelt, gar nichts zu thun hat, dass sie diesen mithin auch nicht durchbrechen kann. Die Sache liegt in der Auffassung Kants vielmehr so: Die Natur, als transscendentales Objekt betrachtet, unterliegt der kausalen Gesetzmässigkeit, der Naturgesetzmässigkeit. Wer Erkenntnis irgend welcher objektiver Zusammenhänge gewinnen will, muss sich daher auch subjektiv auf den Standpunkt stellen, dass er die Gegenstände, die ihn interessieren, als Naturobjekte betrachtet. Indessen ist dieser subjektive Standpunkt nicht der einzig mögliche, den wir der Wirklichkeit gegenüber einzunehmen vermögen. Wir können sie ja auch betrachten, ohne dass unsere Absicht auf das Erfassen objektiver Zusammenhänge gerichtet wäre. Die Wirklichkeit bleibt dabei dieselbe, und ihre objektiven Zusammenhänge bleiben ohne jede Beeinträchtigung. Nur geht diesmal unser Interesse nicht darauf, solche Zusammenhänge zu konstatieren, sondern vielmehr sie in ihrer Bedeutung für das Kulturleben zu verstehen und zu würdigen. Unser Kulturleben ist ja doch auch eine Thatsächlichkeit. Objektiv unterliegt es ohne Zweifel, wie alle anderen Thatsächlichkeiten, den Naturgesetzen[1]); so lange wir es jedoch nur unter diesem objektiven Gesichtspunkt betrachten, genauer: so lange wir unseren subjektiven Standpunkt so wählen, dass wir lediglich auf die objektiven Zusammenhänge reflektieren, denen dieses Stück Wirklichkeit unterliegt, so lange bleibt uns der Grund verborgen, aus dem wir die betreffenden Thatsachenkomplexe gerade als Kulturprodukte, als Kulturleben charakterisieren dürfen. Sowie wir die letztere Frage aufwerfen, fordern wir einen anderen subjektiven Standpunkt, den wir der Wirklichkeit gegenüber einzunehmen haben, den teleologischen.

Und nun meint Kant: Machen wir zum Gegenstand solcher teleologischen Beurteilung die Anlagen, durch die sich das Natur-

[1]) Vgl W. Windelband, „Präludien", Freiburg i. B. und Tübingen, 1884, S. 34 ff.; H. Rickert, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", Tübingen und Leipzig, 1902, S. 309.

produkt homo sapiens von anderen Naturprodukten unterscheidet, und bedenken wir, zu welchen Zwecken diese auszeichnenden Merkmale der zoologischen Gattung „Mensch“ gebraucht werden können, so können wir die Natur betrachten, *als ob* sie den Menschen deswegen mit solchen Eigenschaften ausgestattet hätte, damit er sie dazu verwende, sich durch freie That ein Reich von Zweckbeziehungen zu gründen, das unabhängig von der Natur sich selbst genug sei: wir betrachten den Menschen, als ob er der letzte Zweck der Natur wäre. -- Machen wir jedoch zum Gegenstand unserer teleologischen Beurteilung nicht die menschlichen Naturanlagen, sondern das irgendwo und zu irgend einer Zeit gegebene Produkt der freien menschlichen Zwecksetzung und die zwecksetzende Bethätigung selbst, und nehmen wir nun Stellung zu diesen von Menschen geschaffenen Zweckzusammenhängen und messen wir sie am idealen Massstabe einer „teleologia rationis humanae“, eben des in sich gegründeten und von der Naturgesetzmässigkeit unabhängigen Systems der Zwecke: dann werden wir inne, dass in der auf dieses Ziel gerichteten Thätigkeit (wir nennen sie heute Kulturthätigkeit) der Sinn der Erde liegt: wir betrachten den Menschen, sofern er diesem Ziele zustrebt, als den Endzweck.

In der That bezeichnet das Ideal eines vollkommenen Zwecksystems ein „Ende“; ein noch höherer Massstab, nach dem es seinerseits zu beurteilen wäre, kann schlechterdings nicht gedacht werden. — Natürlich ist von einer metaphysischen Bedeutung, von irgend welcher ontologischen Beziehung dieses Ideals auf die Wirklichkeit, wenigstens in diesem Zusammenhange, keine Rede: das von der Gesetzmässigkeit der Natur unabhängige System der Zwecke ist ganz ausschliesslich Beurteilungsprinzip. Damit bestimmt sich das Verhältnis, das die beiden Begriffe „letzter Zweck der Natur“ und „Endzweck“ zu einander haben, noch deutlicher: Wenn nämlich dem Ideal keine ontologische Bedeutung zugesprochen wird, wenn es mit anderen Worten dahingestellt bleibt, ob überhaupt und in wie weit die Wirklichkeit ihm entspricht, so erkennen wir, dass der Mensch nur darum und nur dann letzter Zweck der Natur ist, wenn er seine Naturgaben in vernünftiger Freiheit nutzt und sich damit zum Endzweck macht: nur dann können wir den Menschen so betrachten, als ob er letzter Zweck der Natur wäre, wenn wir ihn als kulturschaffend vorstellen; sehen wir aber hiervon ab, so ist kein Grund mehr, dem

Menschen diese Vorzugsstelle innerhalb der Naturprodukte einzuräumen.

Mit diesen allgemein kulturphilosophischen Erwägungen leitet Kant über zu im engeren Sinne geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Der letzte Zweck der Natur bestand, wie wir gesehen haben, in der grössten Entwicklung der menschlichen Naturanlagen, der Entwicklung seiner Fähigkeit zu eigener Zwecksetzung. Diesen Zweck erreicht die Natur „vermittels der Ungleichheit unter Menschen, . . . wenn es gleich nicht unser Zweck ist“ (V, 445). Damit sind wir auf den Gang der Geschichte verwiesen. Die Natur zwingt uns zum Fortschritt im Sinne unserer immer weiter gehenden Ausbildung als Naturwesen; sie zwingt uns zur Thätigkeit.[1]) Wir selbst bleiben hierbei immer noch Mittel, deren sie sich bedient (V, 444 und 447 Anm.). Der Sinn des Daseins bestände so lange nur für die Natur, die die Realisierung ihres letzten Zweckes vor sich gehen sieht; aber — und das ist wichtig — die Natur ist nicht imstande, ihren letzten Zweck selbständig auszuführen: ihr letzter Zweck realisiert sich ja erst dadurch, dass der Mensch seine Bestimmung mit Freiheit ergreift: erst dann *ist* der Mensch letzter Zweck der Natur, wenn er sich zum Endzweck macht. Also das Hinarbeiten der Natur auf die Realisation ihres letzten Zweckes genügt allein noch nicht, um dem Dasein einen Sinn zu geben; sondern Sinn und Wert erhält auch die Natur erst vom freien Menschen. Ohne dessen Kulturthätigkeit wäre das Dasein in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes sinnlos. Der Mensch muss, im Gleichnis (vgl. dazu Kants Pädagogik VIII, 461) zu reden, der Natur die Freude

---

[1]) Kant bezeichnet — entgegen dem heutigen, auch in dieser Abhandlung durchgeführten Sprachgebrauch — bereits das Produkt dieser von der Natur dem Menschen abgezwungenen Thätigkeit, die blosse Ausbildung der Naturanlagen, der Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken überhaupt, als „Kultur“ (V, 444/5). Es kann nach dem oben Mitgeteilten nicht zweifelhaft sein, dass es ein Missverständnis, oder wenn man lieber will, ein Streit um Worte ist, wenn Renouvier gegen Kants Kulturbegriff einwendet: „Il est remarquable qu'avec sa rare pénétration dans tout ce qui touche l'éducation de l'esprit humain, il [Kant] n'ait pas vu que la culture de l'homme est une victoire incessamment remportée sur la nature, et nullement un produit naturel“ (Charles Renouvier, „Philosophie analytique de l'histoire“, Paris 1896/7, III, 411). Das was wir heute mit Renouvier „Kultur“ nennen, ist ja gerade dasjenige, was nach Kant Endzweck ist und darum nicht zur Natur gehört. (Vgl. oben S. 12, Anm. 3.)

machen, dass er die ihm verliehenen Gaben benützt, wozu sie ihm von der Natur anvertraut sind: zur Realisation der Freiheit. Nicht in *der* Thätigkeit, zu der die Natur den Menschen gezwungen hat, liegt der Grund, aus dem wir von einem sinnvollen Dasein sprechen dürfen, sondern in der weiteren Thätigkeit, durch die sich der Mensch von der Herrschaft der Natur befreit (V, 444 u. 447 Anm.): Die Natur wird von Kant vorgestellt wie etwa ein gütiger Erzieher, der sich auf den Tag freut, da er seine Zöglinge frei und mündig aus seiner Zucht entlassen kann: an dem Tag krönt sich seine Erzieherthätigkeit und ihr Sinn ist erreicht, und ebenso ist das Dasein der Zöglinge von nun an ein solches, dass sie imstande sind, selbst ihrem Leben Sinn zu geben.

Damit ist für das eigentlich geschichtliche Dasein die Bedeutung der über und mit dem Menschen schaltenden Mächte beseitigt oder wenigstens auf eine Bedingung eingeschränkt: die Geschichte ist, in Festhaltung des Hauptgedankens aus dem „Mutmasslichen Anfang . . .“ Geschichte der Freiheit. Alles, was nicht der Freiheit entsprungen ist, kommt für die Geschichte nur indirekt und nur in sofern in Betracht, als freie Zwecksetzung daran anknüpft. Und so ist doch auch der Hauptgedanke der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ nicht aufgegeben; wir haben ihn wiedergefunden auf einer höheren Stufe, er erscheint als ein Moment, das seine Selbständigkeit verloren hat, freilich nicht ohne dabei auch im Einzelnen manche Umwandlungen erfahren zu haben. In dieser letzteren Hinsicht sei besonders auf die gänzlich verschiedene Würdigung hingewiesen, die die Leidenschaften Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht in ihrer Bedeutung für den Prozess der geschichtlichen Entwicklung erfahren. In der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ sind wir diesen „Naturanlagen“ begegnet als den schaffenden Gewalten *κατ' ἐξοχήν*, die durch ihren Antagonismus die Entwicklung des Menschengeschlechts zustande bringen (IV, 146/7). Hier (V, 446) erscheinen sie wieder, aber nicht mehr als Förderer der Kultur, sondern als das „Hindernis“, das sich „bei denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines Entwurfs“ zu einem weltbürgerlichen Ganzen entgegensetzt. (Die Stellung, die Kant der bürgerlichen Gesellschaft und dem weltbürgerlichen System aller Staaten zuweist, ist dieselbe geblieben wie in der sechs Jahre älteren Schrift. Vgl. oben S. 174.)

In den bis hierher geführten Darlegungen der Kr. d. Urt. sehe ich den Höhepunkt der Kantischen Philosophie der Geschichte.

Im 84. Paragraphen geht Kant über zu theologischen Betrachtungen. Zwar ist damit das eigentliche Gebiet der Geschichtsphilosophie verlassen; aber das neue Gebiet, auf das sich Kant begiebt, ist doch nach seiner Auffassung die unmittelbare Weiterführung der aus den geschichtsphilosophischen Erörterungen aufgestiegenen Probleme: die Lehre vom Endzweck findet ihren Abschluss in der Ethikotheologie; zuvor aber wird auch noch die Lehre vom letzten Zweck der Natur weiter behandelt in der Physikotheologie. So wird denn der bisher eingehaltene kritische Standpunkt vertauscht mit dem metaphysischen. Zur Überleitung in die Ethikotheologie tritt die Physikotheologie an Stelle der Physik — „Physik" in jenem allgemeinen Sinne, in dem Kant (§ 68, V, 395) den Ausdruck gebraucht hat, und der bis jetzt festgehalten worden war; d. h. es war bisher gänzlich von der Frage abstrahiert worden, „ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind", die kritische Teleologie sprach „von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sei" (V, 395); von jeder Vermengung der „teleologischen Beurteilung mit der Gottesbetrachtung und also einer theologischen Ableitung" (394) war Abstand genommen. Aus dieser reservierten Stellung tritt nun Kant heraus und zwar mit Hilfe einer Alternative, die ihm die Annahme einer absichtlich wirkenden Ursache selbstverständlich erscheinen lässt. Die Stelle sei in extenso mitgeteilt:

„Wenn für die Zweckmässigkeit der Natur der blosse Mechanismus derselben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, so kann man nicht fragen: wozu die Dinge in der Welt da sind; denn es ist alsdann, nach einem solchen idealistischen[1]) System, nur von der physischen Möglichkeit der Dinge (welche uns als Zwecke zu denken blosse Vernünftelei ohne Objekt sein würde) die Rede: man mag nun diese Form der Dinge auf den Zufall,

---

[1]) Der zunächst etwas frappierende Ausdruck „idealistisch" — man möchte eher „materialistisch" erwarten — steht im Gegensatz zu dem 6 Zeilen weiter unten folgenden „real" und ist in demselben Sinne gebraucht, in dem Kant z. B. von der Idealität des Raumes und der Zeit spricht; vgl. V, 453 „Idealismus der Endursachen".

oder blinde Notwendigkeit deuten, in beiden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für eine besondere Art der Kausalität, nämlich einer absichtlich wirkenden Ursache an, so können wir bei der Frage nicht stehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organische Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur gesetzt sind; sondern, da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muss, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muss auch . . .[1]) nach dem objektiven Grunde gefragt werden, der diesen produktiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind" (V, 447/8). — Des Weiteren erklärt dann Kant, dass dieser Endzweck der Mensch als Subjekt der Moralität sei.

Vorher hatte man Kant dahin verstehen müssen, der Sinn der Welt liege in letzter Instanz in dem, was freie Wesen unabhängig von der Naturordnung thun. Nun aber wird, wie schon die Überschrift zu § 84 andeutet („Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt d. i. der Schöpfung selbst") noch eine allerletzte Instanz aufgesucht, in der noch einmal ein metaphysischer Grund dieser Freiheit liegen soll. Da im Vorangehenden allerdings von dem Seinsgrund der Freiheit nicht die Rede war, lässt sich ja nicht leugnen, dass an diese neue Frage gedacht werden kann. Besinnung auf die Grenzen der Erkenntnis müsste aber jeden Versuch einer Antwort verbieten (vgl. IV, 306/7). Man kann bedauern, dass sich Kant hier nicht an seine kritische Grenzbestimmung gehalten, sondern seine Teleologie in Abhängigkeit von einer metaphysischen Hypothese gebracht hat, deren sie durchaus nicht bedurfte. In den Schlussworten der Anmerkung zu § 83 hatte er erklärt, dass von einem wahren Werte, den das Leben für uns habe, nur dann gesprochen werden darf, wenn wir diesen Wert „unserem Leben selbst geben durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz [!] der Natur nur

---

[1]) Im Text finden sich an Stelle der drei Punkte die Worte „in eben demselben", mit denen ich jedoch nichts Rechtes anzufangen weiss. Vielleicht ist „[realistischen] System" dazu zu ergänzen. — Übrigens wird der Sinn des ganzen Satzes durch diese Unklarheit nicht verdunkelt.

unter dieser Bedingung Zweck sein kann“ (V, 447). Damit war bereits das Seinsproblem dem Wertproblem subordiniert: Kant hatte den Standpunkt der „Physik“ überschritten, ohne ihn zu negieren. Statt es aber mit dieser rein teleologischen Wendung genug sein zu lassen, bemerkt er, zunächst noch ganz einwandfrei, man könne „bei der Frage [der Physik] nicht stehen bleiben“, als welche nur zu einem Zweckbegriff von heuristischer Bedeutung zur Auffindung kausaler Relationen führt, sondern — man müsse nach dem Endzweck fragen, zu welchem der produktive Verstand, diese absichtlich wirkende Ursache, die Dinge geschaffen habe. Und damit gerät Kant in die alten dogmatischen Bahnen der „Ontoteleologie“. Er zeigt damit, dass er das Wertproblem nicht in reinlicher Sonderung vom Seinsproblem festzuhalten vermag. Dass der Zweck der Moralität sich selbst genug ist, dass ein moralisches Wesen seinen Zweck in sich hat, sieht Kant wohl ein und spricht es auch oftmals aus; nur lässt er es dabei nicht bewenden, sondern er fragt alsbald weiter nach dem ontologischen Grund der Existenz dieser Vernunftwesen. Er stellt eine Frage, zu der er sich das Recht in der Kr. d. r. V. selbst genommen hat. Und die Antwort, die er giebt, geht stets von der metaphysischen Hypothese aus, dass der Grund alles Seins identisch ist mit dem „Oberhaupt im Reiche der Zwecke“: diese Hypothese ist aber nichts weniger als selbstverständlich.

So wird denn der physische Standpunkt aufgegeben, aber nicht zu Gunsten des rein teleologischen, sondern zu Gunsten des theologischen, der sich als die Verquickung einer metaphysischen Hypothese über den Grund des Seins mit einer teleologischen Idee darstellt. Damit ist nun auch die Lehre von der „Erkenntnis nach Analogie“, die vorher einen sehr wohl diskutablen Sinn hatte, schwer geschädigt: denn so lange sie wissenschaftlich heissen wollte, musste sie den Gedanken der Absichtlichkeit, den wir mit unseren menschlichen Zwecken verbinden, von der Metaphysik fern halten: die Natur konnte betrachtet werden, als ob sie mit Absicht organische Wesen hervorgebracht hätte und als ob ihr letzter Zweck dasjenige Wesen gewesen wäre, das imstande ist, eine neue Gesetzlichkeit, die Gesetzlichkeit der Vernunft, seinen eigenen Zwecksetzungen aufzuprägen. Nun aber, da Kant die Absichtlichkeit in der Naturzweckmässigkeit nicht mehr bestreitet oder in dubio lässt, sondern sie ausdrücklich behauptet, ist ein Schritt in die dogmatische Metaphysik hinein gethan.

Aber freilich, Kant beweist die Sätze seiner Metaphysik ja nicht eigentlich, sondern er glaubt sie. Auch das Ende der hier eingeleiteten Gedankenreihe ist der praktische Glaube (§ 87). Blicken wir aber nun von hier aus zurück auf die Geschichtsphilosophie (§ 83) — und wir sind dazu berechtigt, ja genötigt, da sich diese theologischen Erörterungen als die Weiterführung der dortigen Aufstellungen geben —, so sehen wir, dass auch die Geschichtsphilosophie in letzter Hinsicht wieder Glaube ist, wie sie das in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte . . ." gewesen war: Glaube an die fortschreitende Realisation des Menschheitsideals, die bewirkt wird durch den nach Zweckvorstellungen handelnden Weltregierer. Die Rolle, die diesem göttlichen Prinzip zufällt, ist freilich etwas unklar, auch hat sich Kant nicht näher darüber ausgesprochen; nur das Eine lässt sich sagen, dass Kant das Dasein aller Zweckmässigkeit auf seine Wirksamkeit zurückgeführt wissen will. Da nun die Existenz der Natur nur unter der Bedingung Zweck sein soll, dass der Mensch sich in freier Zwecksetzung bethätigt, muss gefolgert werden, dass auch die freie menschliche Thätigkeit, die Kulturarbeit, ihren letzten Realgrund in der Vorsehung habe. Doch hat Kant diese Konsequenz mit deutlichen Worten in der Kr. d. Urt. nicht gezogen. Allein das Resultat kann kaum ein anderes sein, und auch nur unter dieser Annahme kann der Glaube an den Fortschritt als metaphysisch begründet erscheinen.

An was man aber glauben kann, daran kann man auch zweifeln. Gerade beim Philosophen wird sich mit Notwendigkeit der Zweifel einstellen, wenn er sich aufs Glauben angewiesen sieht. Kant hat die Kulturwerte in den Schutz einer Metaphysik gestellt, und solcher Schutz ist gefährlich. Die Betrachtung von Kants späteren Schriften wird uns denn auch bald zeigen, dass die verhängnisvollen Folgen für die Geschichtsphilosophie nicht ausgeblieben sind. —

Excurs: Die Lehre von der Erkenntnis nach Analogie.

Ehe wir jedoch zu diesen späteren Arbeiten Kants übergehen, wird es zweckmässig sein, unser Augenmerk einer erkenntnistheoretischen Frage zuzuwenden. Bereits mehrfach musste die Darstellung der Kr. d. Urt. von der „Erkenntnis nach Analogie", von dem „als ob" sprechen; gerade vermittels der durch diese Schlagworte bezeichneten Lehre Kants wurde die vorher unbestimmte

systematische Stellung der Geschichtsphilosophie fixiert. Bald werden wir jedoch sehen, dass dieselbe Lehre den Grund dafür enthält, dass in den neunziger Jahren eine innere Zersetzung der Geschichtsphilosophie erfolgen konnte, ohne dass die erkenntnistheoretischen Formeln, auf die sie gebracht worden war, dem Einhalt thaten. Das „als ob" selbst ist nämlich von einer merkwürdigen Unbestimmtheit. — Zu einer gewissen Bedeutung ist es in späterer Zeit einmal gekommen in Fichtes Atheismusstreit. Damals hatte Forberg in dem konfiscierten Aufsatz „Entwickelung des Begriffs der Religion" im Fichte-Niethammerschen „Philos. Journal" Bd. VIII, 1798, Heft 1 mehrfach (S. 30, 36, 37, 38) diese Wendung gebraucht. Und mit Bezug hierauf lesen wir in einem Briefe Fichtes an Reinhold vom 22. April 1799: „Dass in dem Forbergischen Aufsatze der Kantische wahre skeptische Atheismus durchsehe, muss allerdings dem Kenner gestanden werden . . . Dass das Kantische „als ob" ganz gegen mein System ist, ist wahr und klar" (K. L. Reinholds Leben, Jena 1825, S. 200). Dann aber ist bald darauf mit der Kantischen Philosophie auch das „als ob" für längere Zeit vom Schauplatz der philosophischen Arbeit verschwunden, und auch die Litteratur über Kant, die die letzten vier Jahrzehnte wieder gezeitigt haben, hat noch keine eingehendere Würdigung gerade dieses Themas zu verzeichnen. Unter demjenigen, was darüber gesagt ist, beanspruchen das grösste Interesse Vaihingers Ausführungen in seinem Beitrag zu der Sigwart-Festschrift „Kant — ein Metaphysiker?" (Tübingen, Mohr, 1900); doch lag es nicht im Rahmen der Vaihingerschen Arbeit, auf die verschiedenen Nüancen einzugehen, in denen sich das fragliche Lehrstück bei Kant findet. Nur gestreift zwar, aber doch in höchst bemerkenswerter Weise gestreift, wurde nun aber das Problem in der ausgezeichneten „Säkularbetrachtung", die dem Andenken an den Atheismusstreit von Heinrich Rickert gewidmet ist: „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie" („Kantstudien" IV, 137 ff.). Rickert stellt (a. a. O. 153/4) die Alternative: entweder ist Fichte oder Forberg der konsequente Kantianer. Ich möchte im Folgenden *die* Entscheidung befürworten, dass sowohl bei Fichte wie bei Forberg konsequente Fortbildungen der Kantischen Lehre, und zwar gerade der „als-ob"-Lehre vorliegen; nur dass die beiden Denker von zwei verschiedenen Gestalten dieser Lehre ausgegangen sind.

Die Tendenz der ursprünglichen [1]) Form der Lehre ist durchaus derart, dass sie zu Fichte hinführt. Es handelt sich hierbei um Folgendes: Es giebt Grenzprobleme der menschlichen Vernunft, Probleme, die uns mit Notwendigkeit dazu treiben, bis zur Grenze des Vernunftgebrauchs vorzudringen; dort angelangt aber müssen wir einsehen, dass die Lösung der in Frage stehenden Probleme nur dann möglich wäre, wenn wir nicht an diese Grenze gebunden wären. In solchen Fällen müssen wir uns bescheiden, den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung unbestimmt zu lassen; wir können nichts darüber aussagen, wie er an sich beschaffen ist. Wohl aber können wir uns auf der Grenze des Vernunftgebrauchs halten und von da aus zwar nicht jenes Objekt an sich, aber doch das Verhältnis bestimmen, in dem das fragliche Objekt zu uns steht [2]). Die Formel für diese Erkenntnis nicht der Objekte selbst, sondern lediglich ihrer Bedeutung, ihres Wertes für uns ist der Ausdruck „als ob" oder „nach Analogie". Wenn ich, um ein Kantisches Beispiel anzuführen, sage: Wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines mit Absicht handelnden Verstandes wäre, so sage ich damit gar nichts über einen solchen höchsten Verstand selbst aus; mein Urteil überschreitet nicht die Grenzen der Immanenz; ich sage lediglich,

---

[1]) Ich bemerke, dass ich nicht ohne Reserve die zunächst besprochene Bedeutung des „als ob" als die ursprüngliche bezeichne: auch die Anfänge anderer Fassungen sind schon in der Kr. d. r. V. vorgebildet. Doch scheint mir jene in der Kr. d. r. V. vorherrschend und in den Prolegomenen sogar allein vertreten zu sein, später aber mehr und mehr verdrängt zu werden.

[2]) Dieses „an sich" im Gegensatz zum „für mich" („für uns" u. s. w.) ist zu unterscheiden vom „Ding an sich", dem metaphysischen Grund der bestimmten Erscheinung. Wenn Kant sagt, wir erkennen die Objekte, von denen wir nur eine „Erkenntnis nach Analogie" haben, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie für uns sind, so folgt daraus, dass wir die Gegenstände unserer Erfahrung allerdings erkennen, wie sie (in diesem Sinne) an sich sind. Ohne diese Folgerung würde der Unterschied zwischen der „Erkenntnis nach Analogie" und der objektiv giltigen wissenschaftlichen Erfahrung verschwinden. Es liegt eben auch hier eine terminologische Unbestimmtheit vor. Die Gegenstände der Erfahrung erkennen wie sie an sich sind, heisst nichts anderes als die Vorstellungen in notwendiger und allgemeingiltiger Weise auf Gegenstände beziehen, objektiv giltige „Erfahrungsurteile" bilden. Kant gebraucht dieses „an sich" nie absolut, sondern stets nur im (meist zugleich auch ausgesprochenen) Gegensatz zum „für mich".

dass ich die Welt betrachten muss nach Analogie eines mit bewusster Absicht geschaffenen Werkes, dass sie für mich die Bedeutung eines solchen geschaffenen Werkes hat; ich sage aber nicht, dass sie wirklich von einem nach Zwecken handelnden Schöpfer geschaffen worden ist. Im Gegenteil, ich bin mir dessen bewusst, dass solche Worte den metaphysischen Sachverhalt gerade verfehlen, aber nicht darum, weil ein solcher Sachverhalt überhaupt nicht vorhanden wäre, sondern darum, weil er vom menschlichen Verstande nicht auszudenken ist. Eben dasselbe, was hier mit Bezug auf das unserem speziellen Thema besonders nahe liegende Problem der Teleologie gesagt ist, gilt auch von den „transscendentalen Ideen". Vaihinger citiert in seinem Beitrag zur Sigwart-Festschrift (S. 152) sehr treffend Zellers Wort über die Platonischen Mythen: die mythische Darstellung weise „fast immer auf eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntnis" hin. Genau das gilt von dieser ersten Phase der Kantischen „als-ob"-Lehre: sie weist hin auf eine Lücke in unserer subjektiven Erkenntnis, aber auch bloss in dieser; es wäre irreführend, wollte man hier zur Erläuterung von „Fiktionen" sprechen. — Kehren wir nun zu der Rickertschen Alternative zurück, so ist zu bemerken, dass der weitere Ausbau dieser ersten Phase der Kantischen Lehre bei Fichte vorliegt. In der That vertritt hier Kant bereits eine Auffassung des Intellekts, wonach dieser selbst mit Notwendigkeit auf transscendente Werte hindeutet. Die „transscendentalen Ideen" entziehen sich unserer Erkenntnis nicht darum, weil ihnen etwa überhaupt keinerlei wahrhafte Bedeutung zukäme, sondern darum, weil unsere Erkenntnis nicht über das Bedingte hinausreicht. Darin aber, dass unser Erkenntnisvermögen uns verbietet, uns bei dem Bedingten zu beruhigen, es wie eine letzte Thatsache hinzunehmen und so das Relative zu verabsolutieren,[1] — darin liegt keine Täuschung; der dialektische Schein entsteht nur, wenn wir versuchen, mit unseren für das Bedingte giltigen Erkenntnismitteln das Unbedingte zu erfassen. Einen positiven Begriff des Unbedingten können wir nicht bilden; ihm gegenüber kommen wir nicht über „Analogien" hinaus. Vgl. in der Kr. d. r. V. besonders den „Anhang zur transscendentalen

[1]) Vgl. Proleg. § 58. Kant wirft dort Hume vor, dass er einen wichtigen Grundsatz „gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen".

Dialektik“ B 670—732. Das hier am Schlusse (730) gebrauchte Bild von der „Grenze, ausserhalb welcher für uns [von Kant unterstrichen] nichts als leerer Raum ist,“ wird wieder aufgenommen und in klarer Weise weiter entwickelt in den Prolegomenen §§ 57—59. Wenn nun Rickert a. a. O. der Überzeugung Ausdruck giebt, dass Fichtes „Überwindung des Intellektualismus“ durch Umbildung des Begriffs vom Intellekt „doch zu den tiefsten Wirkungen der Kantischen Philosophie selbst zu rechnen ist“, so ist das ganz gewiss richtig. Vgl. z. B. Fichtes Polemik gegen die Annahme eines besonderen Wesens als Ursache der moralischen Weltordnung (Sämtl. Werke V, 187), die mit den charakteristischen Worten an seine Gegner schliesst: „Ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloss mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Dass es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. Ihr seid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?“ — Allein wenn Rickert fortfährt: „Sollte es nicht gestattet sein, Kant so fortzubilden, so würde man den konsequenten Kantianer nur in — Forberg erblicken dürfen und von einer . . . wissenschaftlichen Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen durch die Kantische Philosophie dürfte dann nicht gesprochen werden“, so ist auch *das* richtig, dass wirklich Forberg konsequenter Kantianer ist. Nur dass er nicht an den ursprünglichen Sinn der Lehre von dem „als ob“ anknüpft, sondern an eine andere Bedeutung dieser Worte, die in Kants Schriften der neunziger Jahre immer unverhüllter hervortritt. Mit vollem Recht beruft er sich in der „Apologie seines angeblichen Atheismus“ (1799), S. 176/7 auf eine Stelle aus Kants „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ von 1796, S. 12 (=VI, 492).

Der positive Sinn, den wir der „als-ob“-Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt vindicieren zu müssen glauben, geriet nämlich in der späteren Zeit mehr und mehr ins Schwanken. Der „skeptische Atheismus“, von dem Fichte in dem Brief an Reinhold spricht, kam zum Durchbruch. In der That, wenn man liest, wie Kant die Postulate der praktischen Vernunft dahin interpretiert, dass es nur darauf ankomme, dass wir so handeln, als ob es einen Gott und eine Unsterblichkeit gäbe, dass in diesem Sinne die Postulate „nur zum praktischen Gebrauche“ dienten, so wird man die Fichtesche Bezeichnung nicht anders als zutreffend

finden; denn in theoretischer Hinsicht bleibt es ja dann bei der Weisheit des Protagoras: „In Bezug auf die Götter bin ich nicht in der Lage zu wissen, ob sie sind oder ob sie nicht sind.“ Nur zum Zwecke des vernünftigen Verhaltens sind die Objekte des praktischen Glaubens von Wert. Nicht selten wird gegen die praktischen Postulate der Vorwurf erhoben, Kant verfalle in ihnen der bedenklichen Lehre von der zwiefachen Wahrheit: rücksichtlich der späteren Gestalt der „als-ob“-Theorie ist der Vorwurf allerdings nicht ganz unbegründet: dass etwas praktisch wahr und zugleich theoretisch unbeweisbar und möglicherweise falsch sein könne, ist eine Formel, die zwar dem Kantischen Sprachgebrauch fern liegen musste; aber sie ist dennoch nicht ganz ungeeignet, die Anschauungen der späteren Jahre, in denen die theoretische Skepsis immer weiter um sich gegriffen hatte, zu charakterisieren[1]). In Betreff der Stellung Kants zum Glauben an den sittlichen Fortschritt der Menschheit wird dies noch zu zeigen sein.

Wie steht es aber mit der Geschichtsphilosophie der Kritik der Urteilskraft? Dass hier die gesamte Teleologie auf die Basis der „als-ob“-Lehre gestellt ist, ist bekannt. Wie verhält es sich aber speziell mit der Lehre vom letzten Zweck der Natur und vom Endzweck? Ich habe in meiner Darstellung (S. 195 f.) unter Berufung auf § 83 der Kr. d. Urt. Wendungen gebraucht, wonach wir dann und nur dann berechtigt sind, den Menschen anzusehen, als ob er letzter Zweck der Natur wäre, wenn er sich zum Endzweck macht, d. h. wenn er bestrebt ist, sich selbst und dem Kreis, den er mit seiner Thätigkeit erfüllen kann, „eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug sein könne“. In diesem Zusammenhange gehört nun das „als ob“ ausschliesslich zur sprachlichen Form: Der Satz besagt gar nichts anderes als dies: Der Mensch macht sich zum Endzweck, wenn er sich als den Zweck der Natur betrachtet,

[1]) Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich hervorgehoben, dass Kant an keiner Stelle den sittlichen Ernst verliert: Der Bestimmungsgrund, der mich treibt, so zu handeln, als ob . . ., fällt nie zusammen mit der Meinung, es könnte sich vielleicht doch so verhalten, dass die Glaubenssätze theoretische Wahrheit enthielten, und darum sei es für alle Fälle sicherer, in seiner Handlungsweise dieser Möglichkeit Rechnung zu tragen. Vgl. z. B. V, 131/2; VI, 288 u. 370 f. Die Wendung „zum praktischen Gebrauch“ bezeichnet nie eine Lehre, die mit Pascals Pari verwandt wäre.

d. h. wenn er die Natur zum Mittel seiner allgemeingiltigen Zwecksetzungen macht. Fichte hat dem Gedanken die berühmte Form gegeben: „Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht“ (S. W. V, 185, 211). Ob sich wohl Kant dessen bewusst war, dass er durch jene hypothetische, ethisch bedingte Form (V, 444) das „als ob“ zur bloss sprachlichen Wendung und damit sachlich überflüssig gemacht hat? Ich glaube nicht; denn die metaphysische Wendung, die Kant in § 84 macht (vgl. oben S. 198 ff.), besteht gerade darin, dass dem durch das „als ob“ eingeführten Zweckbegriff ontologische Bedeutung verliehen wird. (Das hindert natürlich nicht, dass Kant selbst nicht selten sich so ausdrückt, dass der Sinn der betreffenden Lehre ohne das „als ob“ ausgesprochen wird. Vgl. z. B. V, 213: „Nur durch das, was der Mensch thut, ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert, und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut.“ Nur glaubt Kant, wenn er auf den sachlich hiervon nicht zu trennenden Zweckbegriff reflektiert, das „als ob“ nicht entbehren zu können.)

3) Die Schriften der neunziger Jahre.

Nach diesem Exkurs über die Lehre von der „Erkenntnis nach Analogie“[1]) wende ich mich zu Kants geschichtsphilosophischen Ausführungen aus dem letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Es ist kein sonderlich erfreulicher Eindruck, den die Schriften aus dieser letzten Periode machen. In ihrer Gesamtheit sind sie dadurch charakterisiert, dass Kant nicht mehr dazu kommt, einen präcisen Standpunkt festzuhalten. Und nachdem die Ideen, mit denen der „Mutmassliche Anfang der Menschengeschichte“ und die Kr. d. Urt. verheissungsvoll eingesetzt hatten, in der letzteren Schrift doch zuletzt um ihre Konsequenz gebracht worden waren, ist dies kaum mehr zu verwundern: dort hatte es geschienen, als wolle der ontoteleologische Fortschrittsglaube dem rein teleologischen Begriff der Entwicklung weichen (der den An-

---

[1]) Ich bemerke, dass der Exkurs die Lehre nur so weit behandelt hat, als sie für unsere Zwecke in Betracht kommt. Eine monographische Darstellung des „als ob“ würde auf Manches hinweisen müssen, was hier nicht einmal angedeutet ist.

knüpfungspunkt zu ähnlichen methodologischen Untersuchungen hätte abgeben können, wie sie heute in bewusster Anlehnung an Fichte angestellt werden); allein es hatte nur so geschienen: am Ende zeigte sich's, dass der alte Glaube noch lebendig geblieben war. Aber eine rechte Kraft hatte er doch nicht mehr. In immer trüberen Farben erschien dem ins Greisenalter tretenden Kant das Bild der Menschheit und ihrer Geschichte. Die schwere Enttäuschung, die ihm wie so vielen anderen deutschen Männern die anfangs freudig begrüsste französische Revolution in ihrem Fortgange bereitete, der deprimierende Eindruck, den die Politik Preussens unter dem Nachfolger des grossen Königs machte und die dem Philosophen selbst bittere Erfahrungen zu teil werden liess: das sind Umstände, die es wohl begreiflich erscheinen lassen, dass der Glaube, auf den Kant seine Geschichtsphilosophie gestellt hatte, mehr und mehr an Halt verlor, und dass er zum bloss „praktischen Glauben" wurde in dem oben angegebenen Sinne. Es ist das Ende des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik, dass ihre ontologischen Bestandteile der Skepsis verfallen.

Es wird, wie hier beiläufig bemerkt sein möge, bereits jedem, der mir bis hierher gefolgt ist, klar sein, dass es nicht angeht, die Frage, ob Kant einen Fortschritt der Menschheit angenommen habe, summarisch mit „Ja" oder „Nein" zu beantworten. Kants thatsächliche Stellung erklärt aber sehr gut, warum die summarischen Antworten, die man bisher zu geben versucht hat, einander oft direkt widersprechen. So hat z. B. nach Hugo Dingers (übrigens feinsinniger) Habilitationsschrift „Das Prinzip der Entwicklung als Grundprinzip einer Weltanschauung" (Jena 1896) Kant „die Frage im verneinenden Sinne beantwortet" (S. 52). Hingegen meint R. Rocholl, „Die Philosophie der Geschichte" I (Göttingen 1878), S. 92: „Wie ist's mit dem geschichtlichen Fortschritt überhaupt? Kant nimmt ihn an." Auch Renouvier sagt in dem umfassenden Werke „Philosophie analytique de l'histoire" (Paris 1896/7) III, 414: „Kant a été un adepte fervent de la croyance au progrès naturel de l'humanité" und a. a. O. 415: „Son optimisme compte sur la Nature et sur la Providence". Was es speziell mit dem Vertrauen auf die Vorsehung für eine Bewandnis hat, wird sich uns bald zeigen.

Ein bemerkenswertes Vorspiel zu der immer stärker hervortretenden Skepsis ist schon die Abhandlung „Über das Miss-

lingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" aus dem Jahre 1791. Sie enthält zwar nichts, was für die Geschichtsphilosophie von unmittelbarem Interesse wäre, verdient jedoch darum kurze Erwähnung, weil Kant hier die Möglichkeit einer Einsicht dessen, wie der Weltschöpfer, der ontologische Grund der Welt, mit dem Oberhaupt im Reiche der Zwecke identisch sein könne (VI, 85/6), mit solcher Gründlichkeit widerlegt, dass man diese Schrift wohl mit Recht in Zusammenhang mit den Gedanken bringt, die in der Folge ihre zersetzende Kraft immer mehr geltend machen: denn wir müssen uns erinnern, dass gerade die metaphysische Einheit des höchsten ontologischen und des höchsten teleologischen Prinzips die Voraussetzung gewesen ist, von der die metaphysische Schwenkung in der Kr. d. Urt. ausgegangen ist (vgl. oben S. 200).

Ausführlichere Berücksichtigung müssen wir dem „Streit der Fakultäten" zu teil werden lassen, dessen zweiter Abschnitt „Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen" eine der speziellen Abhandlungen zur Geschichtsphilosophie ist.[1]) Charakteristisch ist für diese Schrift, dass der für Kants Geschichtsphilosophie hochwichtige Gegensatz von Vorsehung und Freiheit dadurch eine eigenartige Gestalt erhält, dass die mensch-

[1]) Dass ich diese Abhandlung — sie trägt die Jahrzahl 1798 — bereits hier einreihe, bedarf der Begründung. Am Schlusse seiner Vorrede (VII, 332) erklärt Kant, er habe unter dem allgemeinen Titel: „Der Streit der Fakultäten" „drei in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten" abgefasste Arbeiten vereinigt. Bestimmtere Anhaltspunkte für die Datierung enthält ein Brief an Stäudlin vom 4. December 1794 (Kants Briefwechsel, Bd. II, S. 513—515): Hier teilt Kant mit, dass der Streit der Fakultäten „schon seit einiger Zeit fertig" bei ihm liege. Betrachten wir nun den uns hier allein interessierenden zweiten Abschnitt hinsichtlich seines Inhaltes, so finden wir hier Anzeichen, die eine noch genauere Datierung ermöglichen: Der terminus a quo ist dadurch sicher bestimmt, dass Kant von der französischen Revolution handelt; der terminus ad quem wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit dadurch, dass Kant noch die Begeisterung für dieses Ereignis teilt. Die Abhandlung ist demnach wohl geschrieben, bevor die Nachrichten von der Absetzung Ludwigs XVI. (10. August 1792) oder vollends von den Gräueln im September 1792 und von der Hinrichtung des Königs (21. Januar 1793) nach Königsberg gedrungen waren. Einige Stellen, besonders die beiden Anmerkungen zu § 6 (S. 400 f.), scheinen indessen dem ursprünglichen Text nicht angehört zu haben sondern erst nachträglich von Kant hinzugefügt zu sein. Dass ein Autor ein Manuskript, das er erst nach Ablauf mehrerer Jahre in den Druck giebt, vorher nochmals revidiert, ist ja selbstverständlich.

liche Freiheit wesentlich nur als Irrationalität gefasst wird. Kant sagt (VII, 397), dass „wir es mit freihandelnden Wesen zu thun haben, denen sich zwar vorher diktieren lässt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen lässt, was sie thun werden", und beruft sich in diesem Zusammenhang auf den melancholischen Ausspruch: „Arme Sterbliche, unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!" Indem somit Kant zwar von der menschlichen Freiheit ausgeht, diese aber nur dazu benützt, um die irrationale Seite der Geschichte einseitig zu betonen, steht er vor der merkwürdigen Schwierigkeit, dass ihm der Sinn der Geschichte darum gefährdet scheint, weil er die menschliche Freiheit anerkennt. In Folge dieser selbstgeschaffenen Verwicklung gewinnt es den Anschein, als sei es thatsächlich die einzige Möglichkeit, den Sinn der Geschichte zu retten, wenn Kant wieder zu dem Hauptgedanken der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w." zurückkehrt: der Sinn der Geschichte besteht nicht für unsere blöden Augen; wir sind nur die Geschöpfe und Werkzeuge in der Hand des Weltschöpfers; erst vom Standpunkte der Vorsehung aus — den wir freilich nicht einnehmen können, weil er „über alle menschliche Weisheit hinausliegt" (VII, 397), wie der Erkenntniskritiker im Unterschiede von Schelling (vgl. oben S. 184 Anm.) und Hegel (vgl. oben S. 18) bemerkt — gewinnt die Geschichte ihren Sinn. In gewisser Hinsicht ist natürlich das, was nun folgt, dennoch nichts anderes als ein Versuch, die höheren Wege der Vorsehung so weit möglich dem Verständnis nahe zu bringen. Wie er es ähnlich schon in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w." (IV, 144) gethan hat, vergleicht Kant die anscheinende Irrationalität der Geschichte mit den „Tychonischen Cyklen und Epicyklen", mit dem Gange der Planeten, der von der Erde aus gesehen bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig ist und doch von einem anderen Standorte aus betrachtet einem einfachen Gesetz gehorcht. So möchte es auch mit der Geschichte sein, die zwar irrational, gesetzlos ist für unseren Verstand, es aber vielleicht nicht ist für einen Verstand höherer Ordnung, für die Vorsehung (VII, 397). Aber freilich, diese Gesetzmässigkeit, die für einen höheren Standpunkt die Rationalität der Geschichte rettet und sie somit nicht schlechthin sinnlos bleiben lässt, kann keine Gesetzlichkeit nach Art der Naturgesetze sein: die Frage nach dem Sinn der Geschichte kann in keiner Hinsicht durch Berufung auf „historische Gesetze" ent-

schieden werden (um der modernen Terminologie einen bezeichnenden Ausdruck zu entlehnen). Die geschichtsphilosophische Frage erfordert — darin denkt Kant noch genau wie in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ — einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung: der Leitfaden der Geschichtsbetrachtung, an dem uns Kant lehren will, wie die Geschichte zu verstehen ist, wenn sie Sinn haben soll, und womit er uns also doch wenigstens etwas von den Wegen der Vorsehung zeigen will, dieser Leitfaden liegt nicht im Naturhaften. Handelt es sich hier doch um die sittliche Entwicklung des Menschengeschlechts, die eben darum, weil sie sittliche Entwicklung sein soll, nicht nach Naturgesetzen verstanden werden kann. Wir Menschen verstehen das Gesetz einer sittlichen Entwicklung lediglich, sofern es Norm ist, d. h. wir verstehen, dass eine sittliche Entwicklung sein soll; wenn es jedoch eine gesetzmässige sittliche Entwicklung wirklich giebt, so ist es mehr als bloss Norm, so hat es auch in irgend einer Weise reale Bedeutung: es ist unter dieser Voraussetzung nicht bloss teleologisch sondern zugleich auch ontologisch. Inwiefern es aber letzteres sein kann, ist nur dem alldurchdringenden Verstande klar. Damit sind die Schranken, aber auch das Gebiet unserer möglichen Einsicht bestimmt: was wir uns zum Verständnis zu bringen vermögen, ist der normative Charakter des Zieles, zu dem uns die Vorsehung führt. Wie es aber möglich ist, dass wir „freihandelnde Wesen“ im Ganzen unserer Gattung doch zu einem festen Ziele geführt werden: das einzusehen vermögen wir nicht; wir müssen an die Vorsehung glauben.

Während wir aber bisher immer nur konstatieren konnten, dass ein derartiger Glaube das letzte Wort der Kantischen Geschichtsphilosophie war, will Kant im „Streit der Fakultäten“ darüber hinausführen: er giebt ausser dem Grund zum Glauben noch einen Beweis (VII, 398, 402). Objekt des Beweises ist nun allerdings nicht die fortschreitende Moralisierung des Menschengeschlechts, sondern nur seine fortschreitende Legalität. Vergrösserung der moralischen Grundlage (VII, 405/6) ist etwas, was sich menschlicher Erkenntnis entzieht; nur „die Phänomene der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts“ (405) sind Gegenstand der Argumentation. Der Beweis stützt sich demgemäss auf Erfahrung (405), und zwar auf die Erfahrungsthatsache der „allgemeinen und uneigennützigen Teilnehm-

ung“, die die Zuschauer der französischen Revolution beweisen, „selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden“ (399). (Man erinnert sich, dass sich Friedrich Wilhelm II. von Anfang an mit ganz besonderem Eifer an den Aktionen gegen die Revolution beteiligte.) Diese „an Enthusiasmus grenzende Teilnehmung“ kann, wie aller wahre Enthusiasmus, nur auf etwas Idealisches und zwar rein Moralisches gerichtet sein (400). Dieses Moralische besteht natürlich nicht in der Grösse der Umwandlungen als solcher, sondern darin, dass sich in Frankreich eine naturrechtliche Verfassung herauswickelt: es ist nicht die Revolution, sondern die Evolution, der das menschliche Geschlecht zujauchzt (401). Die Verfassung, die dort entsteht, ist die republikanische, die ihrer Natur nach nicht kriegssüchtig sein kann, die einen Ausblick gewährt auf beharrliches Fortschreiten zum Besseren. Kriege werden immer mehr zurücktreten, erstlich werden sie menschlicher, darauf seltener werden und endlich als Angriffskriege ganz schwinden (407). Und dieser Fortschritt zu immer besseren Thaten der Menschen (405) ist unausbleiblich, nachdem die französische Revolution gekommen ist, und sich hierbei die gesamte Kulturmenschheit als die moralisch interessierten Zuschauer bewiesen haben; das Fortschreiten zum Besseren kann nun nicht mehr gänzlich rückgängig gemacht werden. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es in der menschlichen Natur eine Anlage und ein Vermögen zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheissen konnte.

„Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum Alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie die Politiker jetzt wahrsagern), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern bei irgend einer Veran-

lassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muss, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemütern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

„Es ist also ein nicht bloss gut gemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloss auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran teil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet“ (VII, 402).

Es verhält sich mit dem Fortschritt wie mit dem Calcül der Wahrscheinlichkeit im Spiel: die Wirkung lässt sich vorhersagen, wenn sich die Umstände ereignen, welche dazu mitwirkend sind; dass diese letzteren sich aber irgend einmal ereignen, kann wohl im Allgemeinen vorhergesagt, nicht aber hinsichtlich des Eintreffens in einer bestimmten Zeit angegeben werden (398). So ist also die fortschreitende Legalität der Menschheit nach dieser von dem enthusiastischen Zuschauer der französischen Revolution geschriebenen Abhandlung gesichert: „Allmählich wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w. teils aus Ehrliebe, teils aus wohlverstandenem eigenen Vorteil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältnis gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken“ (405). Dass mit dem Enthusiasmus auch das Zutrauen auf die „nicht bloss in praktischer Absicht, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie“ gesicherte Haltbarkeit des „Beweises“ schwand, wird niemanden verwundern. Vorerst aber ist Kant noch sehr hoffnungsfreudig. Freilich ist es nicht der Endzweck der Menschheit selbst, dessen Realisation er „beweisen“ will: „Wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu viel versprechen, um nicht

in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des ersteren gerne für Träumerei eines überspannten Kopfes halten möchte" (406). Kant „beweist" lediglich die Verwirklichung der negativen Bedingung zur Erreichung des Endzwecks (407): Einschränkung des Krieges und Stiftung einer auf echte Rechtsprinzipien gegründeten Verfassung. So weit reicht der „Beweis", und so weit reicht auch der thätige Anteil, den die Menschheit selbst an der Schaffung ihrer Kulturwerte nimmt (407). Was darüber hinaus liegt, die moralische Seite des menschlichen Fortschrittes, muss „von oben herab" erwartet werden; hier greift die „Hoffnung" auf die „Vorsehung" ein (407). — Die Vermittlung zwischen freier Kulturthätigkeit und göttlichem Walten wird hiermit durch einen sehr einfach gezogenen Grenzstrich zwischen den beiderseitigen Gebieten bewerkstelligt: Entwicklung zur Legalität ist menschliche That, zur Moralität Werk der Vorsehung (407).

Der Sinn der Geschichte ist bei dieser Auffassung, wie schon erwähnt, zunächst ein Sinn für die Vorsehung. Sie hat dem Menschen die moralische Anlage gegeben, in der die Gewähr für die Entwicklung der Legalität liegt, und von ihr ist ferner die positive Krönung der Arbeit des Menschengeschlechts zu erwarten: die Moralität[1]). Darum ist auch der Standpunkt, den die Vorsehung einnimmt, allein derjenige, der die Einsicht gewährt, inwiefern die Menschengeschichte wahrhaft rational ist. Was der Mensch allein bei der Betrachtung der Geschichte thun kann, ist dies, dass er die Entwicklung der Legalität konstatiert, die doch nur eine Seite des Sinnes der Geschichte sein kann, die durchaus nur etwas Halbes ist, und dass er im Übrigen an die andere Seite glaubt. So ist doch schliesslich auch in dieser Schrift das letzte Wort: Glaube.

Eine höchst interessante Beleuchtung erfährt der nur sekundäre Charakter der menschlichen Einsicht in den Sinn der Geschichte durch eine problematisch hingestellte metaphysische Hypothese, die, wenn auch nicht das ganze Resultat des „Beweises"

---

[1]) Gerade das umgekehrte Verhältnis hatte in der Kr. d. Urt. (§ 83; vgl. oben S. 196 f.) stattgefunden: hier konnte die Vorsehung, bezw. die Natur nur so gedacht werden, dass sie die Krönung ihrer Arbeit von der Thätigkeit der freien Menschheit erwartet. Es hängt dieser Gegensatz zusammen mit der verschiedenen Fassung, die der Freiheitsbegriff in den beiden Schriften erhält.

gefährden, so doch ihn in Betreff der Aussicht, die er „in eine unabsehliche Zeit“ zu eröffnen schien, beträchtlich einschränken würde. Es könnte nämlich sein, meint Kant (VII, 402/3), dass das Menschengeschlecht nicht für alle Zeit die Krone der Schöpfung bleibt. Andere, höhere Geschöpfe könnten ins Dasein gerufen werden und auf diese Bühne treten und der Mensch von ihr verschwinden: „Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch . . . nur eine Kleinigkeit“ (403). So wenig darf er sich einbilden, die Pläne der Vorsehung einzusehen und den wahren (ontoteleologischen!) Sinn der Schöpfung zu verstehen, dass er einer solchen Hypothese wehrlos gegenübersteht. Die ganze Trostlosigkeit einer ans Ontologische geknüpften Teleologie wird durch diese Bemerkung trefflichst herausgestellt. Der Sinn der Menschengeschichte wird trotz alles Glaubens an die Vorsehung problematisch. So lange Geschichtsphilosophie darin bestehen soll, dass man der Vorsehung in ihre Absichten zu schauen versucht, muss man nach beendigter Untersuchung in Erinnerung an die Forderungen der Erkenntniskritik hinzusetzen: falls es sich nicht anders verhält, oder, wie Kant die betr. Bemerkung einleitet: „wofern nicht etwa . . .“ (402). Mit diesem „wofern nicht etwa“ verrät der Philosoph, dass er dem neuen Versuch, den Zwiespalt zwischen Vorsehung und Freiheit zu schlichten, selbst nicht ohne Skepsis gegenübersteht. —

Eine ganz seltsame Stellung kommt in geschichtsphilosophischer Beziehung der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) zu: Neben starken Belegen für die unhistorische Denkweise Kants enthält sie beachtenswerte Beiträge zur Geschichtsphilosophie in positivem Sinne, insbesondere wieder einen Ausgleichsversuch des Gegensatzes von Vorsehung und menschlicher Freiheit. — Der Anfang des „ersten Stückes“ ist derart, dass man erwarten könnte, in ihm eine geschichtsphilosophische Abhandlung im engsten Sinne vor sich zu haben: Kant beginnt nämlich (VI, 113 f.) mit der Frage, ob in der Geschichte Fortschritt oder Rückschritt sei. (In einem besonderen Absatz (VI, 114), der jedoch den Context in mehrfacher Hinsicht stört und daher im ursprünglichen Entwurf jedenfalls nicht vorhanden war[1]), fügt Kant noch die dritte Möglichkeit hinzu, „dass man

[1]) Man beachte z. B., wie sich „Natur“ am Anfange des 4. Absatzes der Abhandlung zurückbezieht auf den Schluss des 2. Absatzes: der 3. Ab-

sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte".) Bemerkenswert ist, dass Kants skeptischer Pessimismus gleich bei der Exposition der Frage deutlich wird: Über die Verteidiger der Fortschrittshypothese sagt er, dass sie ihre Meinung „sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft haben, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen (nicht von der Civilisierung) die Rede ist: denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne" (114). Allein kaum hat Kant sein historisches oder geschichtsphilosophisches Problem aufgerollt, so verschiebt es sich in ein anthropologisches, das dann ganz im Sinne der rationalistischen Psychologie behandelt wird: „der Mensch in seiner Gattung" ist der Normalmensch der Aufklärungsphilosophie. So beginnt die „Anmerkung" (116) mit den Worten: „Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen [d. h. Fortschritt — Rückschritt] liegt ein disjunktiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut, oder sittlich böse." In demselben allgemein-psychologischen Sinne heisst es dann (126), dass vom Menschen „in seiner Gattung betrachtet" dasjenige gilt, was man „als subjektiv notwendig in jedem . . . Menschen voraussetzen" kann. Das aber ist ein ganz anderer Begriff der Gattung Mensch als der, den wir in den Schriften von 1784 und 1785 kennen gelernt haben (vgl. z. B. oben S. 172; bei Kant vgl. bes. IV, 191), und der das Objekt der Geschichte konstituieren soll: dieser Begriff konnte thatsächlich als Beginn der Loslösung vom rationalistischen Universalhistorismus betrachtet werden. In der „Religion . . ." aber macht sich das 18. Jahrhundert wieder mit ganzer Kraft geltend, so dass die Durchführung der Frage nach Fortschritt oder Rückschritt der Geschichte ohne jeden Hinblick auf die Geschichte selbst vor sich geht und für unser Thema überhaupt nicht in Betracht kommt.

Trotzdem ist die Schrift, wie bemerkt, nicht unfruchtbar hinsichtlich einer wichtigen Frage in Kants Philosophie der Ge-

---

satz kann diese für das Verständnis nötige Rückbeziehung nur verdecken. Ferner kennt die „Anmerkung" (VI, 116) nur die „beiden oben aufgestellten Hypothesen".

schichte: allerdings ist der Versuch, den Kant hier zur Vermittlung zwischen Freiheit und Vorsehung unternimmt, nicht durch geschichtsphilosophische Erwägungen motiviert; allein er greift doch so unmittelbar in diese letzteren ein, dass wir nicht an ihm vorübergehen dürfen. Kant leitet die hierher gehörigen Betrachtungen damit ein, dass er die Vorsehung postuliert, um der menschlichen Gattung zur Erlangung ihrer Vernunftbestimmung zu verhelfen, die diese allein vielleicht nicht würde erreichen können. Insbesondere ist die Vereinigung der Menschen zu gemeinschaftlichem Handeln dasjenige, wozu Gottes Mitwirkung notwendig ist (VI, 195; vgl. 238). Dieser Vereinigung bedarf es aber, damit die menschliche Gattung „das höchste sittliche Gut“ (195), wobei von der „dazu gehörigen“ Glückseligkeit ganz abgesehen werden mag (238), erreiche. Um nun aber durch den Vorsehungsgedanken nicht die menschliche Freiheit zu erdrücken, wird die Bedeutung des ersteren in ganz eigenartiger Weise gefasst: Nur, wenn der Mensch handelt, „als ob Alles auf ihn ankomme . . ., darf er hoffen, dass höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen“ (198). Hiernach beschränkt sich das Handeln der Vorsehung darauf, dass sie wirklich vorhandene, frei gewählte Zwecke der Menschen unterstützt, falls sie es verdienen; nicht aber setzt die Vorsehung ihre eigenen höheren Absichten auch im Gegensatz zu den menschlichen Bestrebungen durch eine Art von transscendenter Heterogonie der Zwecke durch. Jetzt geht der Weg zur „Idee des Volkes Gottes“ nicht mehr durch „dem Menschen abgedrungene Kunst“, durch „Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht“: an deren Stelle ist die „natürliche Affinität des Wahren und Guten“ getreten (220). In der That kann von der neuen Theorie der Vorsehung gesagt werden, dass sie der menschlichen Freiheit nicht sonderlich gefährlich ist: denn zum mindesten in *dem* Sinne kann hier die Kultur als das freie Werk menschlicher Thätigkeit gelten, als dabei auf das System von Zwecken geachtet wird, auf das die Kulturthätigkeit gerichtet ist. Ja, Kant erklärt (234/5), dass im kontinuierlichen Fortschreiten zu der „im Glauben vorausgesehenen Weltepoche“ „nichts Mystisches ist, sondern Alles auf moralische Weise natürlich zugeht“. In Erinnerung daran, dass der Eingang des Buches, wie erwähnt, sehr wenig Günstiges über den Fortschrittsglauben zu sagen wusste, liegt es nun nahe zu vermuten, Kants Meinung möchte dahin gehen, es trüge sich nicht gar zu

oft zu, dass die in angegebener Weise restringierte Vorsehung Gelegenheit fände, die Menschen in ihrem (meist thörichten oder boshaften) Treiben zu unterstützen, und in Folge davon müsse der Fortschritt der Menschheit doch schliesslich zweifelhaft bleiben. Indessen ist Kants wirkliche Meinung über die Vorsehung eine ganz andere. Zunächst ist zu bemerken, dass — trotz der im Eingang ausgesprochenen Ablehnung des Fortschrittsglaubens — ein freudiger Optimismus an vielen Stellen des Buches durchklingt; beispielshalber seien die Schlussworte der ersten Abteilung des dritten Stückes mitgeteilt: „Das ist also die, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips, sich im menschlichen Geschlecht als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert" (221/2). Es scheint, als bestände hier ein schroffer Widerspruch zu dem am Anfang geäusserten unverkennbaren Pessimismus. Allein der Widerspruch ist nur scheinbar. Man braucht nur heranzuziehen, was oben (S. 205 f.) über das „als ob" und über den „skeptischen Atheismus" gesagt wurde, den Fichte Kant zum Vorwurf machte: alle die optimistischen Wendungen über die Leitung der Vorsehung und über die kontinuierliche Annäherung der Menschheit an ihr ideales Ziel sind nichts „als eine bloss zur grössern Belebung der Hoffnung und des Muts und Nachstrebung . . . abgezweckte symbolische Vorstellung" (233); sie gelten nur in praktischer Absicht. So bleibt denn die Skepsis siegreich. (Vgl. bes. auch die allgemeine Anmerkung zum 4. Stück, die sich gegen den Vorsehungsglauben sehr zurückhaltend äussert und ihn selbst als bloss praktische Idee nicht einwandfrei findet: 290 f.). — In sachlicher Hinsicht dürfte freilich gegen diese Skepsis — zum mindesten sofern sie als Gegensatz gegen den Dogmatismus gefasst wird — kaum etwas einzuwenden sein. Ist doch solches skeptische Verhalten Voraussetzung eines kritischen Wissenschaftsbetriebes. Wohl aber in formeller Hinsicht: Denn dass die skeptischen Gedanken die unnatürliche Verbindung mit dem Vorsehungsglauben eingehen, ist ein Umstand, der nicht unbedenklich ist. Die Lehre vom praktischen Glauben macht in Folge hiervon einen unreellen Eindruck.

Im Wesentlichen dasselbe Bild wie die „Religion . . ." gewährt die wenige Monate später veröffentlichte Abhandlung

„Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis". Der dritte Abschnitt der Schrift (VI, 340—346) handelt speziell von Geschichtsphilosophie; er bezweckt eine Widerlegung Mendelssohns, der sich gegen Lessings Erziehung des Menschengeschlechts gewendet hatte und in der Weltgeschichte nur kleine Auf- und Abschwankungen hatte anerkennen wollen. (Vgl. oben S. 19.) Was ihm Kant entgegenhält, sind moralische Argumente, die sich auf das praktische Verhalten beziehen; besonders gilt dies auch hinsichtlich des ewigen Friedens (VI, 346), der in dieser Schrift ebenfalls zu den *nur* praktischen Idealen gehört. Zwar giebt Kant auch theoretische Betrachtungen, die moralischen Fortschritt und ewigen Frieden als wirkliches Ziel der Entwicklung verteidigen (VI, 344 f.), aber er bemerkt selbst dazu: „Dieses ist indes nur Meinung und bloss Hypothese", und vertröstet auf die Vorsehung (VI, 343 und 345).

Kurz nach Abfassung dieser Schrift dürften auch die Entwürfe zur Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik entstanden sein[1]). Die Abhandlung enthält nur wenige, aber charakteristische Bemerkungen zu unserm Thema. Der Fortschritt der Menschheit heisst hier ein praktisch-dogmatisches Ideal. „Unerachtet des Einwurfes, den der Lauf der Welt als Erscheinung gegen jenen Fortschritt in den Weg legt," ist es Pflicht, „nach einer solchen Hypothese zu handeln" (VIII, 569).

Aus dem Jahre 1794 ist „Das Ende aller Dinge" zu berücksichtigen, „eine Abhandlung, welche teils kläglich, teils lustig zu lesen sein wird", wie Kant am 10. April des genannten Jahres an Biester schreibt. Allerdings darf die Schrift, wie ja schon diese Briefstelle erraten lässt, nicht in jedem Sinne ernst genommen werden: es ist eine Tendenzschrift gegen das orthodoxe Regiment unter Friedrich Wilhelm II. Kant stellt das Zeitalter des grossen Königs (VI, 369) demjenigen Friedrich Wilhelms II. gegenüber als dem „verkehrten Ende aller Dinge" (372): Diesen Gedanken, mit dem es ihm bittrer Ernst ist, hat er nun mit einem ihm selbst etwas bürlesken Stoffe verquickt: der populären Vorstellung vom Weltende. In Folge davon gerät etwas von jener „Ironie" in die Schrift, wie wir sie in der romantischen Schule

[1]) Über die Gründe zu dieser Datierung vgl. R. Reicke, „Lose Blätter aus Kants Nachlass" I, 223|4 Anm.

finden. Kant selbst spricht es einmal aus, dass er hier mit Ideen „spielt" (VI, 364). — Das Ende der Welt betrachtet der Philosoph als Symbol für den Sinn oder Wert der Welt. Wie ein Schauspiel keinen Sinn zu haben schiene, wenn es keinen Ausgang hätte, wie vielmehr gerade hier am Ende der Sinn des Ganzen zu Tage tritt, so verhält es sich in der populären Vorstellung auch mit der Weltgeschichte (363). Was Kant in der Schrift an geschichtsphilosophischen Erörterungen bringt, enthält nichts prinzipiell Neues; die Abhandlung steht auf dem Standpunkt der „Religion . . ." Die theoretischen Gründe, die Kant für die Annahme des Fortschrittes vorbringt, lassen sich kaum als „Gründe" bezeichnen und werden auch von Kant keineswegs urgiert; es bleibt allein übrig (in Anlehnung an die Vorsehungstheorie der „Religion . . .") „eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art zu glauben" (369).

Schon der Streit der Fakultäten bedeutete in gewisser Hinsicht eine Rückkehr zur „Idee zu einer allgemeinen Geschichte u. s. w." (vgl. oben S. 210); dann enthält auch die Abhandlung „Über den Gemeinspruch u. s. w." einige Wendungen, die an *die* Gedanken der ursprünglichen Geschichtsphilosophie erinnern, die durch die Kr. d. Urt. überwunden zu sein schienen; so ist z. B. am Schlusse (VI, 346) das Wort citiert: „Fata volentem ducunt, nolentem trahunt". Diese merkwürdige Rückkehr zu überwundenen Anschauungen tritt aber noch deutlicher auf in dem „philosophischen Entwurf" „Zum ewigen Frieden" (1795), einer Schrift, die trotz einzelner Bemerkungen von echt Kantischem Gepräge doch an zahlreichen Stellen verrät, dass ihr Verfasser alt, sehr alt geworden war.

Zu allernächst möchte ich den Grundgedanken des Werkchens präcisieren, da er mir nicht selten missverstanden worden zu sein scheint. Will Kant theoretisch behaupten, der ewige Friede sei der Zustand, dem die Geschichte wirklich entgegenstrebt? Das die häufigere Ansicht. Oder will er, wie z. B. Jakob interpretierte (vgl. Kehrbachs Ausgabe des Kantischen Traktats, Vorrede des Herausgebers S. XII f.), vom praktischen Standpunkte aus den ewigen Frieden als den Zustand bezeichnen, den die Pflicht fordert? Mir scheint es, dass beide Tendenzen in der Schrift vorhanden sind und zwar derart, dass der herrschende Gesichtspunkt der praktische ist: der ewige Friede ist Pflicht. In theoretischer Hinsicht hingegen ist der Begriff des

ewigen Friedens allerdings überschwenglich (VI, 429), d. h. seine objektive Realität ist bezüglich des wirklichen Verlaufes der Geschichte nicht zu beweisen; aber der ewige Friede ist doch auch theoretisch keineswegs unmöglich — ja nicht einmal unwahrscheinlich — es spricht sogar Alles dafür, dass er wirklich dereinst einmal eintreten wird. Die Realpolitiker können also nicht einwenden, die Idee sei unausführbar. Und im Verfolg dieser letzteren Gedankenreihe tritt nun freilich das Bewusstsein der theoretischen Überschwenglichkeit stark zurück: Kant vertiefte sich, wie Rosenkranz sagt (Ausgabe der Werke Kants XII, 268), „mit priesterlichem Sinn ganz in den grossen Geist der Geschichte, in ihre Zukunft, in den Fortschritt der Freiheit der Völker". Etwas nüchterner gewendet heisst dies: Kant geriet ins Konstruieren. Und bei ihm ist das Konstruieren der Geschichte schlimmer als bei Hegel. Dieser lehnt alle Blicke in die Zukunft ab (Hegels Werke IX, 3. Aufl., S. 425); er sagt am Schlusse seiner Geschichtsphilosophie (a. a. O. 546): „Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen"; denn für ihn gilt der Satz: „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie" (Hegels Werke VIII, 19). Von einem Konstruieren der Geschichte kann man bei Hegel nur in sofern reden, als er die historische Wirklichkeit behandelt, als wäre sie rational und also im eigentlichen Sinne begreiflich. Hingegen versucht Kant, Zukünftiges im Voraus zu bestimmen. Naturgemäss muss die Rolle, die Kant hierbei der Vorsehung zuzuweisen gezwungen ist, nun wieder — im Unterschied von den skeptisch-kritischen Schriften der unmittelbar vorhergehenden Jahre — die einer realen Macht sein. Zwar sagt Kant, aus kritischer Bescheidenheit wie er selbst bemerkt (VI, 429), statt „Vorsehung" lieber „Natur", allein doch nur darum, weil die Vorsehung „für uns unerkennbar" ist und es sich hier ja nicht um Religion, sondern „bloss um Theorie [!]" handelt (a. a. O.). Er betont freilich auch, dass er deswegen von der Natur und nicht von der Vorsehung spreche, weil sich die menschliche Vernunft „innerhalb der Schranken möglicher Erfahrung halten muss" (a. a. O.), allein das kann doch nur mit Rücksicht auf das *Wort* „Natur" gelten: denn was Kant des Weiteren von der Natur aussagt, liegt oft genug weit ausserhalb der Schranken möglicher Erfahrung. Wir haben wieder den metaphysischen Naturbegriff, den uns die Geschichtsphilosophie der Jahre 1784 und 1785 kennen gelehrt hat (vgl. oben S. 171 ff.), und auch die Konsequenzen

fehlen nicht, die sich dort geltend machten: „Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, dass Menschen allerwärts auf Erden leben könnten, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, dass sie allerwärts leben sollten, wenn gleich wider ihre Neigung, und selbst ohne dass dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu, vermittelst eines moralischen Gesetzes, verbände, — sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt“ (VI, 431). Und ein paar Zeilen weiter unten spricht Kant von dem „Krieg, dessen sich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern“. Also: zu einem Zweck, der nicht absolut giltig ist, gebraucht die Natur Mittel, die absolut nicht sein sollen! Die Übermoral, ja Unmoral der Weltlenkung kommt in härtester Weise zum Ausdruck. Und doch behauptet Kant (447), das Problem der Theodicee durch das moralische Postulat der (wie gezeigt auf unmoralischem Wege vor sich gehenden) Ausführbarkeit des ewigen Friedens zu überwinden! In den frühesten geschichtsphilosophischen Arbeiten waren diese Gedanken darum erklärlich, weil die kritische Moralphilosophie damals noch nicht vollendet war; dass sie aber hier wieder aufgenommen sind, kann ich bloss durch die Erinnerung an Kants hohes Alter verständlich finden.

Aber nicht nur auf die Anfänge seiner Geschichtsphilosophie greift Kant zurück; sondern selbst die Wurzeln, die diese Anfänge in Kants vorkritischem Denken hatten, treiben von Neuem. Es wurde bereits (S. 176/7 Anm.) darauf hingedeutet, dass die metaphysische Substruktion der Geschichtsphilosophie Kants vorgebildet ist im „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ von 1762. Vergleicht man, was in dieser Schrift (II, 146 ff.) über die Vorsehung gesagt ist, speziell über formal übernatürliche Weltbegebenheiten,[1]) mit dem, was Kant in der Anmerkung VI, 427 f. mehr als 30 Jahre später ausführt, so wird man die auffallende Ähnlichkeit dieser metaphysischen Betrachtungen nicht verkennen können. Die Einteilung der Vor-

[1]) Als „formal übernatürlich“ bezeichnet Kant Vorgänge, die zwar durch Kräfte der Natur vor sich gehen, aber doch so, dass diese Kräfte zu besonderen Zwecken in Bewegung gesetzt worden sind; so wenn etwa eine Stadt um ihrer Missethaten willen durch elementare Gewalten zerstört wird. — Dass die Lehre vom „formal Übernatürlichen“ nur ein Versuch ist, Leibnizens kühnen Gedanken von der prästabilierten Harmonie in eine zeitgemässere Form zu giessen, ist unschwer einzusehen.

sehung in die gründende, waltende und leitende, woran sich noch die (allerdings als solche nicht erkennbare) Fügung anschliesst, kann geradezu als eine Weiterführung der Gedanken aus dem „Einzig möglichen Beweisgrund . . .“ gelten. Freilich: ein anderes Vorzeichen, um mit Paulsen zu sprechen, hat die Metaphysik hier bekommen: in Übereinstimmung mit der kritischen Lehre erklärt Kant (am Anfange der betreffenden Anmerkung) die Zweckmässigkeit, die den Grund der Annahme einer Vorsehung enthält, als subjektive Maxime der Beurteilung. (Kants Meinung ist hier offenbar die, mit dem Worte „Vorsehung“ etwas seiner Natur nach Unaussprechliches, aber doch metaphysisch Reales durch einen Grenzbegriff zu bezeichnen; vgl. die ursprüngliche Form der „als-ob“-Theorie, S. 203 ff.) Indessen kritisch ist diese Vorsehungslehre darum doch unmöglich zu nennen; sie ist eine mit viel Phantasie ausgeführte Anweisung, die Geschichte als „formal übernatürlich“ zu betrachten.

Soweit der Inhalt des Traktates „Zum ewigen Frieden“ im Vorstehenden nicht schon mitgeteilt ist, kann ich mich sehr kurz fassen; er ist bekannt genug: Kant erwartet von der Entwicklung des Handels und Verkehrs (VI, 425) einerseits, von der republikanischen Verfassung (417) unter Unterstützung der „Natur“ (432 ff.) andrerseits das endliche Anbrechen des ewigen Friedens (435). Wenn allerdings auch die positive Idee einer Weltrepublik an dem Widerstand der Staaten scheitern dürfte, so wird wenigstens das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden Bundes realisiert werden, wobei die Gefahr des Krieges freilich nicht schwinden würde (423/4). Im Übrigen giebt Kant noch seine Meinungen über eine Reihe politischer Themata kund; so spricht er seine Überzeugung von der Vorzüglichkeit der republikanischen Staatsform an vielen Stellen aus[1]), so zeigt er seine Gegnerschaft

[1]) Sehr zahlreiche Belege für diese Ansicht Kants enthält sein Nachlass. Eine ganz besonders signifikante Stelle aus den neunziger Jahren will ich hier mitteilen: „Die Republik in ihrem Werden ist die Büchse der Pandora, auf ihrem Boden sitzt die Hoffnung. Denn diese ist es allein, welcher alle Eroberung zur Last fällt, und [an] die, weil sie den Krieg hasst, sich andere Völker schliessen können und werden, um sich der Wohlthat des ewigen Friedens teilhaftig zu machen. Es ist eine moralische Verfassung. Sie zu beginnen ist Frevel. Wenn aber das Schicksal es herbeiführt, ist es ein noch grösserer, ihm nicht zu folgen. Denn sie entspringt aus dem Urquell alles Rechts, dem Willen Aller“ („Lose Blätter“ ed. Reicke II, 94).

gegen die Kolonialpolitik der handeltreibenden Staaten (425), die sich nicht damit genügen lassen, fremde Länder zu besuchen, sondern diese auch erobern wollen, so verlangt er Abschaffung der stehenden Heere und an ihrer Stelle freiwillig vorgenommene Übungen der Staatsbürger in Waffen (410), und von den zum Kriege gerüsteten Staaten wünscht er, dass sie auf das hören, was die Philosophen über die allgemeinen Maximen der Kriegführung und Friedensstiftung sagen (435). Dass Kant Friedrich dem Grossen die Genehmigung zu den beiden schlesischen und zum siebenjährigen Kriege erteilt haben würde, falls er gefragt worden wäre, ist nach den S. 453 gegebenen Ausführungen sehr unwahrscheinlich; auch die erste Teilung Polens (durch die Ostpreussen auf Kosten dieses verrotteten Staatswesens aus seiner gefährlichen Abgeschlossenheit befreit und in Zusammenhang mit den übrigen Teilen des Königreichs gebracht wurde) hat der Philosoph, wie es scheint, dem grossen Könige sehr verübelt (451/2). Doch es lohnt sich in der That nicht, länger bei dieser Schrift zu verweilen. Den feinen Sinn für die Würdigung historischer Dinge hat ja Kant nie besessen; indessen begegnet man doch leisen Ansätzen in dieser Richtung mehrfach bei ihm: aber der Entwurf zum ewigen Frieden ist durchweg unhistorisch.

Es ist mir persönlich höchst widerwärtig, auf die Unklarheiten und Schwächen in diesem Traktat hinzudeuten, den ich für die wenigst gelungene Arbeit aus Kants kritischer Periode halte; und ich würde mich damit begnügt haben, mit kurzen Worten über diese Dinge hinwegzugleiten, wenn nicht gerade diese Schrift Gegenstand einer ganz besonderen Verehrung wäre und behandelt würde, als ob heute noch praktische Politiker und Theoretiker des Staats- und Völkerrechts sie zu beherzigen hätten. Ich freue mich, hier auf einen philosophischen Historiker, auf Richard Fester verweisen zu können, der in seinem mehrerwähnten Buche „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie“ gezeigt hat, dass diese Abhandlung Kants keineswegs über Raum und Zeit erhaben ist (329), und der Kants Idee des ewigen Friedens als „eine Ausgeburt des Zeitalters der Cabinetskriege“ bezeichnet (332).

Nicht viel besser als mit dem Friedenstraktat steht es mit den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ (1797); doch treten hier die historischen Erörterungen in den Hintergrund und kommen darum für ein Urteil über den Wert der ganzen Schrift nur wenig in Betracht. Die Idee des ewigen Friedens

wird hier, und darin besteht ein Fortschritt über den Traktat hinaus, nur mehr als praktisches Ideal aufgestellt. Die Prophezeiungen des wirklichen Eintritts sind dagegen weggefallen (VII, 168, 172). Man darf hieraus wohl schliessen, dass der Skeptizismus wieder grössere Macht über Kant gewinnt, so dass die idealistischen Konstruktionen von 1795 nur eine schnell vorübergehende dogmatistische Trübung der skeptischen Grundanschauung bedeuten, die für die Philosophie der neunziger Jahre charakteristisch ist[1]).

Interessante Beweise des Unvermögens, kulturgeschichtliche Dinge zu beurteilen, enthält der Abschnitt über das Weltbürgerrecht, wo Kant seine ablehnende Stellung zur Kolonialpolitik näher begründet. Er wirft die Frage auf, „ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (accolatus) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe“ (VII, 171). Da die Antwort a priori unter Zugrundelegung der Begriffe Menschenwürde und Menschenrechte gefällt wird (die Kant den Hottentotten und Tungusen, auf die er recurriert, ebenso zuspricht wie den europäischen Nationen), kann sie nicht anders ausfallen, als so, dass die Ansiedelung in fremden Ländern nicht erzwungen werden, sondern nur durch Vertrag geschehen dürfe, und auch in Betreff dieser Verträge sei ausdrücklich zu bemerken, dass sie sich nicht die Unwissenheit der Wilden zu Nutze machen dürfen. — Es ist hier einer der Punkte, an denen es in bedauerlicher Weise zu Tage tritt, dass Kant die fruchtbaren Gedanken der Kr. d. Urt. (§ 83) nicht weiter verfolgt hat. Dort war bereits ein Ansatz gemacht, das Verhältnis von Transscendentalphilosophie und Geschichte, Zeitlosigkeit und zeitlicher Entwicklung zu bestimmen: indem Kant dort betonte, dass nur in soferne der Mensch ein Recht darauf habe, als Zweck der Natur angesehen zu werden, als er sich selbst in freier (von der Natur unabhängiger) Zwecksetzung bethätige, und indem er zugleich erklärte, dass solche freie Zwecksetzung ausserhalb der Natur und ihrer notwendigen Ordnung liege und also vom Menschen zwar (wegen seiner Vernunftfähigkeit) gefordert, nicht aber mit Gewissheit erwartet werden könne, er-

[1]) Der handschriftliche Nachlass Kants kann dies nur bestätigen. Vgl. beispielshalber Reicke, „Lose Blätter“ II, 99 (vermutlich aus dem Jahre 1796): Hier bezeichnet Kant „die Fortschritte des Menschengeschlechts in der Kultur“ als „symbolische Vorstellung“.

kannte er zugleich an, dass die Autonomie nicht eine Eigenschaft jedes beliebigen Individuums ist. Die Autonomie ist (in der Sprache der „pragmatischen Anthropologie") Eigenschaft des animal rationale. Der individuelle Mensch aber ist nur animal rationabile: so ist für ihn die Autonomie nicht Eigenschaft, sondern Aufgabe. Die Freiheit und das Leben wollen verdient sein. Von da aus wäre nun ein leichter Übergang zu einer Geschichtsphilosophie wie etwa derjenigen Carlyles, die uns neuerdings Hensel in ausgezeichneter Weise dargestellt hat. Geht man vom Begriff der Autonomie aus, so lehrt die flüchtigste Orientierung an den historischen und anthropologischen Thatsachen, dass die Menschen in sittlicher Beziehung nicht gleich sind; und sind sie es nicht in sittlicher, so sind sie es auch nicht in rechtlicher. Was Carlyle über die Nigger-question[1]) geschrieben hat, ist durchaus von diesem Gesichtspunkt beherrscht. Mit wilden Völkern, denen die Rechtsbegriffe mangeln, lassen sich schlechterdings keine Verträge schliessen, wie das Kant fordert. Und wenn Kant, der daran ja auch denkt, die Konsequenz ziehen will: dann müsse man eben darauf Verzicht leisten, den gesetzlosen Zustand bei jenen Völkern aufzuheben (VII, 171), so vermag ich darin nur eine Verkennung des kategorisch gebietenden Charakters der absoluten Werte zu erblicken, die ich mir bei Kant nur dadurch erklären kann, dass die Formeln, in denen er den kategorischen Imperativ auszudrücken versuchte, nicht völlig genügen. Kant selbst hat im Jahre 1785 in der zweiten Recension von Herders Ideen geschrieben: „Meint der Verfasser wohl: dass, wenn die glücklichen Einwohner von Otaheite, niemals von gesitteteren Nationen besucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch Tausende von Jahrhunderten durch zu leben bestimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum sie denn gar existieren, und ob es nicht ebenso gut gewesen wäre, dass diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im blossen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre?" (IV, 190; vgl. V, 391.) Hier eben liegt die Aufgabe der Kultur: wo immer sich eine

---

[1]) Eine vorzügliche Übersetzung dieser Abhandlung findet sich im ersten Bande der „Sozialpolitischen Schriften von Thomas Carlyle", aus dem Englischen übersetzt von E. Pfannkuche, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von P. Hensel (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1895—1899). — Vgl. auch Hensel, „Carlyle" (Stuttgart, Frommann 1901), S. 150 f.

Thatsächlichkeit der freien Bethätigung des autonomen Menschen entgegenstellt, wo eine Thatsache das Reich der Zwecke verneint, wo die Möglichkeit freier Zwecksetzung (animal rationabile) nicht danach strebt, Wirklichkeit (animal rationale) zu werden: da ist ein Arbeitsgebiet, das in Angriff genommen werden *soll*[1]. Die Wirklichkeit hat nicht ausschliesslich ontologische, sie hat auch teleologische Bedeutung: es ist nicht gleichgiltig, *wie* sie ist.

Dass Kant, obgleich dies zuletzt Gesagte im Sinne seiner Lehre vom Ideal eines Reiches der Zwecke zu sein scheint, dennoch die Konsequenz ablehnt, dass daraus ein Recht folge, die Naturvölker in ihrer behaglichen Unthätigkeit zu stören, mag damit zusammenhängen, dass er nur zwei Zwecke kennt, „die zugleich Pflichten sind", nämlich eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, wie er besonders ausführlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" (1797) erklärt (VII, 189). Die Begründung, mit der er eine Pflicht der Beförderung fremder Vollkommenheit zurückweist, ist gewiss insofern sehr berechtigt, als in der That freie Zwecksetzung (auf der die Vollkommenheit beruht) von jedem Individuum nur für sich selbst vollzogen werden kann: ich kann für einen anderen ebenso wenig freie Zwecke setzen als ich einen anderen überzeugen kann; jeder kann nur sich selbst überzeugen. Aber in demselben Sinne, in dem ich doch davon sprechen darf, dass jemand einen anderen überzeugt habe (indem ich meine, dass jemand die Gründe, auf denen eine Überzeugung beruht, klar exponiert habe, so dass der andere *sich* habe überzeugen müssen), in demselben Sinne lässt sich auch sagen, es sei möglich, fremde Vollkommenheit zu seinem Zwecke zu machen. Kant lehnt indessen die Beförderung fremder Vollkommenheit als einen Widerspruch kurz ab[2], und es ist wirklich

---

[1] Es ist das einer der Grundgedanken Carlyles — nur dass er bei dem schottischen Denker „unter den theokratischen Blickpunkt gerückt" ist. Daher ist in seiner Auffassung „die Kolonisierung fremder Weltteile nicht nur eine commerzielle Spekulation, sondern in letzter Linie eine religiöse Aufgabe, zu der das Volk berechtigt, ja verpflichtet ist, das dazu die Macht hat, durch seine Arbeit das von Gott Gewollte zu verwirklichen" (Hensel, Einleitung zu den „Socialpolitischen Schriften von Thomas Carlyle", Bd. I, S. XXXIX).

[2] Vormals hatte Kant anders gedacht. So wurde z. B. oben S. 20 eine Stelle mitgeteilt, an der er von der Pflicht redet, „so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde, wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muss" (VI, 342).

zu bewundern, mit welcher Folgerichtigkeit er nun das Kulturproblem unter der Rubrik „eigene Vollkommenheit“ behandelt (VII, 190, 195 f., 252 ff.). Kant hat sich hier durch ein Vorurteil a priori, durch einen Fehler in der Architektonik, das Blickfeld künstlich verengert. Gewiss ist es ein sehr feiner und Kants würdiger Gedanke, dass es Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, ein der Welt nützliches Glied zu sein (253), und gewiss ist es ein auch gerade für die Kulturphilosophie brauchbarer Satz, dass es Pflicht des Menschen sei, „sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten“, weil er nur so „der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig“ sein kann (190): aber man erinnere sich, dass dieser Satz in dem Abschnitt über die „eigene Vollkommenheit“ steht, und dass über seine völlig individualistische Meinung kein Zweifel sein kann. Vergisst man den Zusammenhang und betrachtet man solche Sätze isoliert, so kann man an den angegebenen drei Stellen der „Tugendlehre“ manches finden, was kulturphilosophisch bedeutsam sein könnte. Versteht man aber diese Ausführungen aus ihrem Zusammenhange heraus, so sieht man, dass sie um des sich in ihnen ausdrückenden extremen Individualismus willen geradezu die Negation des Kulturlebens enthalten.

Das im engeren Sinne geschichtsphilosophische Problem hat Kant in dieser Schrift nicht mehr behandelt. Hätte er es mit gleicher Konsequenz zu thun versucht, so hätte er nur im äussersten (theoretischen) Skepticismus endigen können -- oder der Vorsehung Alles anvertrauen müssen. Denn wenn es jedem gänzlich überlassen bleibt, für seine Vollkommenheit etwas zu thun oder nicht, wenn das Milieu nur hinsichtlich der Glückseligkeit Arbeitsfeld des Individuums heissen kann, wenn die Möglichkeit sittlicher Einwirkung auf Andere negiert wird: dann müsste es seltsamste Schwärmerei sein, an einen moralischen Fortschritt der Menschheit zu glauben. — Aber auch abgesehen von diesem speziellen Interesse der Kantischen Geschichtsphilosophie ist es natürlich völlig unmöglich, den geschichtlichen Thatsachen mit einer derartigen, individualistischen Kulturphilosophie gerecht zu werden. Zum allermindesten ist sie viel zu einseitig, — und man darf nicht vergessen, dass diese Einseitigkeit bei Kant eine prinzipielle ist und streng genommen überhaupt keine Ergänzung zulässt. —

Schluss.

Es sind keine erfreulichen Bilder, mit denen diese chronologische Übersicht abschliessen muss. In gewisser Hinsicht kann man sagen, dass sich die zuletzt betrachtete individualistische Kulturphilosophie mit Spekulationen aus vorkritischer Zeit berührt: in dieser war eine wirklich so zu nennende Geschichtsphilosophie eben darum nicht möglich, weil Kant nur individualistisch dachte. Ebenso wie das Moses Mendelssohn that, richtete auch er damals seine Blicke ausschliesslich auf die Einzelpersönlichkeit, und so kam er dazu, den Sinn des menschlichen Daseins in einer anderen Welt zu suchen, in der sich die Auswickelung der menschlichen Anlagen und damit die Erfüllung der menschlichen Bestimmung vollendete. „Wer weiss, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?“ (I, 344.) Hier wurde die Kritik der reinen Vernunft entscheidend: sie zwang, den Mystizismus der „Naturgeschichte des Himmels“ aufzugeben und den forschenden Blick auf die Erde zurückzulenken (vgl. R. Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie“ S. 72). Alle Wissenschaft hat ihr Objekt innerhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung. Auch die Frage nach dem Werte des Daseins hat diese Grenzen anzuerkennen, wenn sie wissenschaftlich gemeint sein soll, und es geht nicht mehr an, sich mit der Hoffnung auf eine andere Welt zu begnügen (IV, 156). So musste sich Kant, da das Einzeldasein die Auswickelung der menschlichen Anlagen, die Erfüllung der menschlichen Bestimmung nicht leistet, verwiesen sehen auf die Menschengattung (natürlich nicht im Sinne des logischen Begriffs, sondern im Sinne des „Ganzen einer ins Unbestimmbare gehenden Reihe von Zeugungen“: IV, 191); er musste sich verwiesen sehen auf die Geschichte (die das Einzelne in seiner Bedeutung für das Allgemeine betrachtet). Das Hinausgehen über den Individualismus hängt also innigst zusammen mit der Möglichkeit einer Würdigung historischer Dinge. In der kurzen Zeit von 1784 bis 1790 hat Kant diese nicht zum wenigsten durch die Kritik der reinen Vernunft herbeigeführte Einsicht in bedeutsamster Weise ausgebaut, und man wird in der That in der Kritik der Urteilskraft die Grundlegung zu einer kritischen Geschichtsphilosophie anerkennen dürfen.

Hat Kant Hume widerlegt?

Eine erkenntnistheoretische Untersuchung.

Von Dr. phil. I. Mirkin in Libau.

Wenn Kant sagt, Denken ist so viel als Urteilen, wenn ein jedes Urteil aber eigentlich die Beantwortung einer Frage ist, so können wir sagen: richtig Denken, oder erkennen besteht immer in der richtigen Beantwortung einer Frage. Es giebt aber Fragen, die, wenn auch in wenig Worten enthalten, so schwerwiegend und von solcher Tragweite sind, dass man ganze Bücher schreiben muss, um sie richtig und erschöpfend zu beantworten. Und in der That verhält es sich so mit Kants Kritik der reinen Vernunft. Dieser komplizierte Gedankenapparat, dieses gewaltige, in allen seinen Teilen wundervoll konstruierte Lehrgebäude will nichts mehr sein, als die Antwort, freilich die richtige und erschöpfende, einer in sechs Worten enthaltenen Frage. Es ist die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? In diesen paar Worten ist das ganze erkenntniskritische Problem ausgedrückt. Wenn aber, um eine richtige und erschöpfende Antwort auf eine Frage zu geben, unbedingt erforderlich ist, dass erst diese selbst klar und bestimmt gestellt wird, so ist es ebenso unbedingt notwendig, dass man erst die Frage, das Problem richtig erfasst und verstanden hat, wenn man die Antwort, die Lösung richtig verstehen und gründlich erfassen will. Verstehen bedeutet aber in diesem Falle, das historische Entstehen begreifen. Um Kant richtig zu verstehen, muss man die Philosophie Humes kennen. Denn sie ist in Bezug auf Kant die historische conditio sine qua non. Kant ohne Hume ist einfach nicht denkbar. Zuerst musste ein grosser, scharfsinniger und tiefbohrender, vor keiner Konsequenz zurückscheuender Denker, wie Hume, den Rationalismus völlig zerstören und den Empirismus zu einem folgerichtigen, in Phänomenalismus und Skeptizismus sich auflösenden Abschluss bringen: um in einem,

seiner Natur nach, zum Aufbauen geneigten philosophischen Heros, wie Kant, das mächtige, unabweisbare Bedürfnis hervorrufen zu können, aus den noch brauchbaren Materialien der gestürzten Lehrgebäude einen grandiosen Neubau der Philosophie aufzuführen, der Anhänger und Gegner zu gleich ungeteilter Bewunderung hinriss. Es ist daher eine interessante Aufgabe, die beiden grössten Erkenntnistheoretiker der neuern Zeit, den Zerstörer und den Wiederaufbauer, einander gegenüber zu stellen und vergleichende Betrachtungen an ihnen anzustellen. Es wird sich dabei zeigen, dass Hume in vielen Stücken Kant antizipiert hat, freilich ohne dass letzterer es immer wusste, weil das Hauptwerk Humes, wie später öfter hervorgehoben werden wird, Kant unbekannt blieb. Es wird sich aber auch zeigen, und das ist die Hauptaufgabe dieser Untersuchung, dass Kant in den wichtigsten Punkten, in denen beide Philosophen verschiedene, ja entgegengesetzte Wege wandeln, Hume nicht endgültig widerlegt hat.

Die neuere Philosophie vor Kant und Hume zerfällt bekanntlich in zwei Hauptrichtungen, in die rationalistische und die empiristische. Der konsequente Empirismus führte zum Phänomenalismus, der konsequente Rationalismus zum Realismus, allerdings im weitesten Verstande des Wortes. Die Empiristen waren aber mit den Rationalisten darin einig, dass eine Erkenntnis von Begebenheiten, von Thatsachen, wenn gleich nicht durch reinen Verstand, so doch durch Erfahrung möglich sei. Da kam Hume und zeigte, dass wir weder durch reinen Verstand, noch durch Erfahrung eine solche Erkenntnis haben können. Die mächtige Erschütterung, die die wissenschaftliche Erkenntnis durch Hume erfahren hat, charakterisiert Kant in den Prolegomenen (Reclamsche Ausgabe, S. 31) in folgenden Worten. „Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte".

Es ist sehr zu bedauern, dass Kant nur Humes Essays und daher, was Humes Erkenntnislehre betrifft, nur den Enquiry, aber nicht sein Hauptwerk, Treatise on human nature, gekannt hat[1]).

---

[1]) Vergl. Prolegomena (Reclamsche Ausg.), S. 32, Anm. der Fussnote. Vergl. auch B. Erdmann, Kant und Hume um 1762, Arch. für Gesch. der

Im Enquiry giebt Hume nur einen Auszug aus seiner Lehre von der Wahrscheinlichkeit, also vom Kausalbegriff. Die Lehre von Raum und Zeit und von dem Substanzbegriff, die er im Hauptwerk ausführlich und gründlich behandelt hat, wird im Enquiry gar nicht berührt. Ebenso wird der Unterschied zwischen der Evidenz der Arithmetik und der Geometrie, den er in seinem Hauptwerk so scharf betont, im Enquiry nicht mehr hervorgehoben. Es ist anzunehmen, dass es auf Kants eigenen Standpunkt einen nicht abzusehenden Einfluss gehabt hätte, wenn ihm alles dieses bekannt gewesen wäre. Bei der Wiedergabe der Hauptgedanken Humes halten wir uns sowohl an das Hauptwerk, wie an den Enquiry.

I.
Hume und Kant.

1.
Ursprung der Begriffe. Einbildungskraft.

Hume beginnt seine Untersuchungen mit der Frage nach dem Ursprung der Ideen oder Vorstellungen. Dass uns nichts mehr als Vorstellungen gegeben sind, steht für ihn von vornherein fest. Er unterscheidet allererst sämtliche Vorstellungen des Geistes dem Grade ihrer Intensität nach in zwei Klassen, in Impressionen (oder Eindrücke) und Ideen (oder Begriffe, d. h. Vorstellungen im engeren Sinne). Die ersteren sind Eindrücke, die wir, wir wissen nicht wie, empfangen. Die letzteren sind Copien der Eindrücke, aber weniger stark und lebhaft als diese[1]). „Jedermann wird einsehen, dass ein bedeutender Unterschied ist, ob man die Pein übermässiger Hitze fühlt, oder ob man nachher an diese Empfindung zurückdenkt, oder sie durch seine Einbildung

Philos. I (1888) und F. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, S. 7, Anm., sowie Riehl, Kriticismus, I, 69 und Groos, Hat Kant Humes Treatise gelesen?, „Kantstudien“, V, 177—181.

[1]) Über die menschliche Natur (Jakobs Übersetzung), I. Bd., 1. Teil, 1. Abschn., S. 21, und Untersuchung über den menschl. Verstand (Enquiry, Nathansohns Übersetzung), 2. Abschn., S. 15. — Diese beiden Übersetzungen, auf die sich die Citate aus Hume in der vorliegenden Abhandlung beziehen, sind an den betr. Stellen mit dem englischen Text verglichen worden; einige Ungenauigkeiten sind beseitigt.

vorausempfindet". Den Unterschied, den Locke zwischen äusserer und innerer Wahrnehmung gemacht hat, nimmt Hume auf, aber in etwas anderer Gestalt. Zu allererst empfängt die Seele Eindrücke[1]), wie Hitze und Kälte u. s. w., die mit Gefühlen von Lust und Unlust verbunden sind. Diese Eindrücke lassen eine Spur, oder einen Abdruck in der Seele zurück und dieser Abdruck wird Idee oder Begriff genannt. Wenn nun dieser Begriff von Lust oder Unlust wieder in die Seele kommt, so bringt sie die neuen Eindrücke von Begierde oder Abscheu, Hoffnung oder Furcht hervor, welche daher Impressionen der Reflexion genannt werden. So sind also die Impressionen, welche von der Reflexion herrühren, zwar eher als die ihnen entsprechenden Begriffe, aber doch später als die Begriffe, die Abdrücke äusserer Empfindungen sind. Hume stellt daher den Satz auf, der das Fundament seiner ganzen Erkenntnislehre ist und den er immer wieder und wieder betont: Es giebt im ganzen Bereich unserer Erkenntnis keine einzige Vorstellung, die nicht entweder ein Eindruck, oder der schwächere Abdruck, die Copie eines Eindrucks sei. Begriffe aus sich selbst hervorzubringen, ist die Seele nicht imstande. Trotzdem ist es der Seele möglich, innerhalb dieser gesetzten Schranken selbstthätig zu verfahren. Sie kann Vorstellungen, die immer zusammen gegeben sind, trennen und jede für sich vorstellen, und umgekehrt, Vorstellungen, die niemals zusammen gegeben sind, mit einander verbinden und, wenn sie nur nicht contradictorisch entgegengesetzt sind, als verbunden vorstellen. Wir können nicht ein rundes Dreieck, wohl aber einen goldenen Berg vorstellen. Diesen letztern setzen wir aber zusammen aus Berg und Gold, also aus Vorstellungen, die einzeln den Sinnen gegeben waren. Dieses Vermögen, Vorstellungen selbstthätig zu trennen und zu verbinden, nennt Hume Einbildungskraft[2]). Die Einbildungskraft ist aber nicht allein in Bezug auf den Stoff auf das Material beschränkt, das ihr die sinnlichen Eindrücke liefern, sondern auch in Bezug auf ihre Funktion kann sie nicht, wie es auf den ersten Augenblick vielleicht scheinen mag, willkürlich verfahren. Sie ist vielmehr an drei Associationsgesetze in ihrer Thätigkeit gebunden. Die Einbildungskraft kann verschiedene Vorstellungen nach ihrer

---

[1]) Über d. menschl. Natur, I. Bd., 1 Tl., 2. Absch., S. 32.

[2]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 1. Tl., 3. Abschn., S. 34 ff., Untersuchung über den menschl. V., 3. Abschn., S. 22 ff.

Ähnlichkeit, nach Contiguität in Zeit und Raum und nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung verknüpfen[1]). Wenn wir ein Bild sehen, so denken wir unwillkürlich an das Original (Ähnlichkeit; wenn wir ein Zimmer vorstellen, so bringt die Einbildungskraft die Vorstellung des ganzen Hauses mit hervor (Contiguität); denken wir an eine Wunde, so müssen wir auch an den Schmerz denken, den sie verursacht (Ursache und Wirkung). „Das ist also eine Art von Anziehungskraft", sagt Hume, „die in der geistigen Welt nicht weniger ausserordentliche Wirkungen hervorbringt, als in der körperlichen"[2]).

Zur Vervollkommnung der Struktur des psychologischen Unterbaues der Humeschen Lehre von der Erkenntnis füge ich noch hinzu, dass Hume der Berkeleyschen Ansicht über die abstrakten oder allgemeinen Begriffe rückhaltlos zustimmt. Die Nominalisten in der Zeit der Scholastik und die englischen Erfahrungsphilosophen haben behauptet, es existiere nichts Allgemeines ausser uns. Berkeley fügte hinzu, abstrakte, allgemeine Begriffe sind nicht einmal vorstellbar. „Ich glaube", sagt Hume, „dass dieses eine der grössten und wichtigsten Entdeckungen sei, die in den letzten Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden ist"[3]). Alle allgemeinen Begriffe sind im Grunde nichts als individuelle Begriffe, die man an einen gewissen Ausdruck hängt, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung giebt und macht, dass man sich, bei Gelegenheit, anderer Individuen erinnert, die ihnen ähnlich sind. Denn es ist unmöglich, ein Dreieck, z. B., vorzustellen, das zugleich recht- und schiefwinklig ist. Kant sucht diesen schwierigen Gegenstand in der Lehre vom Schematismus auf folgende Weise zu erklären. Der individuelle Begriff ist ein Bild, der allgemeine Begriff ist das Schema für verschiedene Bilder derselben Art. „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein"[4]). Trotzdem meint Kant weiter: „Dieser

---

[1]) Über die menschl. Natur, ebenda, 4. Abschn., S. 37 ff. Über den menschl. Verstand, 3. Abschn., S. 22 ff.

[2]) Über die menschl. Natur, ebenda, S. 42.

[3]) Ebendaselbst, 7. Abschn., S. 51.

[4]) Kritik d. r. Vernunft (Reclamsche Ausg.), S. 144/5.

Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden". „So viel können wir nur sagen: Das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft; das Schema sinnlicher Begriffe ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruieren".

Dieser Unterschied der Ansichten in Betreff der allgemeinen Begriffe, der in der Verschiedenheit einer psychologischen Auffassung zu wurzeln scheint, ist, wie ich glaube, von entscheidendem Einfluss auf den Standpunkt und die ganze Art des Denkens der beiden Philosophen geworden. Ist ein allgemeiner Begriff gar nicht vorstellbar und bedeutet er nur so viel, dass die Einbildungskraft nach dem Gesetze der Association durch ein gegebenes Stichwort ähnliche, aber sonst verschiedene Vorstellungen successive, eine nach der andern hervorruft: so können wir auch keine allgemeinen Urteile haben. Unsere Urteile sind allemal, um in der Kantischen Terminologie zu sprechen, keine Erfahrungs-, sondern bloss Wahrnehmungsurteile. Wenn wir sagen, um wiederum ein Beispiel Humes zu gebrauchen, Brod ernährt, so kann es nur so viel bedeuten, dass wir von jedem Stück Brod, das wir successive vorstellen, behaupten, es ernährt. Das Urteil ist also eine Reihe von einzelnen, also Wahrnehmungsurteilen. Wenn nun gefragt wird: mit welchem Rechte setzen wir diese Reihe ins Unendliche fort und behaupten es von allem möglichen Brode und für alle Zukunft? so wird uns nichts anders übrig bleiben, als eine psychologische Erklärung dafür zu suchen. Ist aber ein allgemeiner Begriff mit Hilfe des transscendentalen Schemas vorstellbar, so haben wir auch allgemeine, also nicht bloss Wahrnehmungs-, sondern auch Erfahrungsurteile. Wenn nun die Frage: *quid juris* in Bezug auf das gestellt wird, was doch *de facto* einmal feststeht, so sind wir darauf hingewiesen, nach dem Grunde dieser Thatsache, also der Erfahrungsurteile zu suchen. Wir werden uns Mühe geben, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ausfindig zu machen, und wir haben somit den Weg der kritischen oder transscendentalen Methode eingeschlagen.

Wir sind nun eigentlich damit schon in das Hauptproblem der Humeschen und auch der Kantischen Philosophie eingetreten und wir könnten sogleich zu den Humeschen Betrachtungen über den Begriff der Kausalität, der Kraft und der Notwendigkeit übergehen. Aber um diese Betrachtungen besser verstehen, und auch um viele Stücke der Kantischen Erkenntnislehre besser begreifen und beurteilen zu können, müssen wir die Aufzählung und Einteilung der philosophischen Verhältnisse vorausschicken.

2.

Die sieben philosophischen Verhältnisse.

Bisher hatten wir es eigentlich mit der psychologischen Basis der Humeschen Lehre zu thun, jetzt beginnt nun die eigentliche Erkenntnislehre. Im Anschluss an die drei Associationsprinzipien, nach welchen die Einbildungskraft verschiedene Vorstellungen verknüpft, lassen sich sieben Verhältnisse aufzählen, vermöge deren wir uns berechtigt halten, verschiedene Vorstellungen mit einander zu vergleichen. Es sind das: Ähnlichkeit, Identität, Verhältnisse der Berührung und des Abstandes in Raum und Zeit, Proportionen bei Grössen und Zahlen, Grade der Qualitäten, Widerstreit und Kausalität[1]). Hume nennt sie, im Gegensatze zu den Associationsprinzipien, philosophische Verhältnisse. Ich glaube, man kann die Sache so formulieren: Sind Vorstellungen bloss durch ein Associationsprinzip verbunden, so stehen sie zu einander in einem psychologischen, werden sie aber unter einem der sieben Gesichtspunkte mit einander verglichen, so stehen sie zu einander in einem logischen Verhältnis.

Es ist bei einigem Nachdenken nicht schwer zu finden, dass diese Humeschen philosophischen, oder, wie ich sie genannt, logischen Verhältnisbegriffe sich so ziemlich mit der Kantischen Kategorientafel decken. Die Kantischen Kategorien zerfallen, nach Kants eigener Einteilung, in zwei Klassen[2]), in eine mathematische, es sind die Kategorien der Quantität und Qualität, und in eine dynamische, es sind die Kategorien der Relation und Modalität. Die Kategorien der mathematischen Klasse sind, wie Kant dies in der Analytik der Grundsätze auseinandersetzt, intuitiv, die

[1]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 1. Tl., 5. Abschn., S. 43 ff. und 3. Tl., 1. Abschn., S. 145 ff.

[2]) Kritik d. r. Vernunft (Ausg. Kehrbach), S. 99 und 158.

der dynamischen Klasse diskursiv. Die ersteren bestimmen die Form der Anschauung und die Art der Wahrnehmung und liefern unter dem Titel „Axiome der Anschauung“ und „Antizipationen der Wahrnehmung“ zwei Grundsätze. Erstens: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen“, nach den Kategorien Einheit, Vielheit, Allheit. Diesen Kategorien entsprechen die Humeschen Proportionen der Grössen und Zahlen. Zweitens, den Grundsatz: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Grösse, das ist einen Grad“, nach den Kategorien Realität, Negation. Diesen Kategorien entsprechen bei Hume die Grade der Qualitäten. Von den Kategorien der dynamischen Klasse bestimmen die der Relation die Art des Daseins der Dinge in ihrem Verhältnisse untereinander, es sind das die Kategorien Substanz und Kausalität, denen die Humeschen Verhältnisbegriffe Identität und Kausalität vollkommen entsprechen. Den Kategorien der Modalität, die das Verhältnis der Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen bestimmen, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, entspricht bei Hume das Verhältnis des Widerstreites. Allerdings entspricht der Kantischen Kategorie Notwendigkeit bei Hume nichts, weil er keine logische Notwendigkeit anerkennt, es sei denn im negativen Sinne, Unmöglichkeit und das ist also was sich selbst widerspricht, was aber im Verhältnisse des Widerstreites ausgedrückt ist. Die Kategorien Limitation und Wechselwirkung haben zwar auch kein Entsprechendes bei Hume. Aber es wäre wahrlich nicht schlimm gewesen, wenn sie auch bei Kant weggeblieben wären. Er hat sie doch nur deshalb in die Kategorientafel aufgenommen, um die Dreizahl in allen vier Abteilungen voll zu machen. Dies gilt ebenso von der Wechselwirkung, die entweder die Kausalität in sich enthält, oder in ihr enthalten ist, wie schon Schopenhauer ausführlich nachgewiesen hat [1]), wie von der Limitation. Nun sind noch in der Humeschen Aufzählung zwei Verhältnisbegriffe, die bei Kant nicht vertreten sind. Es sind das: Ähnlichkeit und das Verhältnis der Berührung und des Abstandes in Raum und Zeit. Dies ist aber auch erklärlich. Hume zählt alle möglichen Verhältnisbegriffe auf, auch solche, die nur ein singuläres Urteil gestatten. Kant

[1]) Kritik der Kantischen Philosophie. Sämtliche Werke (Berliner Ausgabe), S. 459 ff. Vgl. auch Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1. Aufl., S. 231 f.

aber nimmt natürlich nur solche Verstandesbegriffe auf, die Bedingungen zu allgemeinen Urteilen abgeben. Denn als Bedingung für alle möglichen singulären Urteile sieht er die Kategorie Einheit an, was eigentlich erkenntnistheoretisch nicht ganz einwandfrei ist, denn auch singuläre Urteile können sich in der Art der Erkenntnis, die sie ausdrücken, wesentlich unterscheiden. Dass zwei Dinge ähnlich sind, ist aber eine Aussage, die nur von den betreffenden Dingen gilt. Das Verhältnis der Berührung und Entfernung in Raum und Zeit liefert ebenfalls bloss singuläre Urteile, sofern die Ursachen der Berührung und Entfernung nicht berücksichtigt werden.

Hätte Kant das Hauptwerk Humes gekannt, so wäre man versucht anzunehmen, Kant sei bei der Feststellung seiner Kategorien durch die sieben Verhältnisprinzipien Humes beeinflusst gewesen, da die Kategorien mit den Verhältnisprinzipien sich so ziemlich decken und sie bei beiden Philosophen als oberste, letzte Gesichtspunkte aufgestellt werden, unter denen der Verstand Gegenstände mit einander vergleicht und Aussagen über sie macht. Wir wissen aber bereits, dass Kant Humes Hauptwerk nicht gekannt hat, im Enquiry aber hat Hume die Aufzählung der sieben Verhältnisse nicht wiederholt. Es ist daher höchst interessant zu sehen, wie die beiden Denker unabhängig von einander im Grunde dieselbe Tafel aller obersten und letzten Gesichtspunkte ausfindig machen, nach welchen der Verstand über die Dinge Aussagen macht, über sie urteilt. Nur ist die Art der Auffindung dieser Prinzipien nach der entgegengesetzten Methode ihres Philosophierens bei den beiden Denkern verschieden. Hume verfährt psychologisch-empirisch und stellt sie so zusammen, wie er sie in der Erfahrung vorfindet. Kant leitet sie, um die Sicherheit ihrer Vollständigkeit zu erlangen, von den verschiedenen Urteilsformen ab. Ob er aber damit seinen Zweck erreicht hat, ist sehr fraglich. Denn er muss doch auch so erst alle Urteilsformen ausfindig machen. Das kann er und thut es auch auf dem empirisch-psychologischen Wege. Nun bleibt es sich im Grunde gleich, ob man erst auf diesem Wege alle möglichen Urteilsformen aufsucht und von ihnen die Verstandesbegriffe, oder, wie Hume sie nennt, alle philosophischen Verhältnisse ableitet, oder ob man erst auf eben demselben Wege die philosophischen Verhältnisse, d. h. die Verstandesbegriffe aufsucht und die Urteilsformen von ihnen ab-

leitet. Die Gewähr für die Vollständigkeit kann uns so oder so nur die Induktion, die Erfahrung geben.

Die nächste Aufgabe Humes ist nun, die Natur und den Grad der Evidenz zu untersuchen und festzustellen, die uns diese sieben philosophischen Verhältnisbegriffe liefern. Hume findet nun, dass vier von diesen Verhältnissen so geartet sind, dass sie ganz von den Dingen oder Begriffen abhängen, die man mit einander vergleicht, so dass sie sich nicht verändern, so lange die Dinge oder Begriffe selbst unverändert dieselben bleiben. Die andern drei Verhältnisse aber können verändert werden, ohne dass eine Veränderung in den Dingen, oder Begriffen vorgegangen ist[1]). Die ersteren werden durch eine einmalige Anschauung der Dinge, oder Betrachtung der Begriffe erkannt, die letztern nicht. Zur ersten Klasse gehören die Verhältnisse Ähnlichkeit, Grade der Qualitäten, Proportionen der Grössen und Zahlen und Widerstreit. Zur zweiten gehören Identität, Ursache und Wirkung und Berührung und Entfernung in Raum und Zeit. Wir können durch eine einmalige Anschauung erkennen, ob zwei Dinge ähnlich sind, ob dieselbe Qualität an zwei Dingen ihrem Grade nach verschieden ist. Ebenso ist es mit dem Verhältnis des Widerstreites. Kein Mensch kann daran zweifeln, dass Sein und Nichtsein sich widersprechen und einander völlig aufheben. Was die Proportionen der Grössen und Zahlen betrifft, also die mathematischen Sätze, so ist Humes Ansicht darüber nicht so wie Kant und alle Welt ihm in den Mund legt und wie aus einer Stelle im Enquiry hervorzugehen scheint[2]), als ob sie durchweg analytischer Natur wären. (Vergl. weiter unten S. 258 f.). Vielmehr betont Hume an zwei Stellen seines Hauptwerkes[3]) sehr nachdrücklich und ausführlich, dass, wenn auch die abgeleiteten Sätze der Mathematik analytisch folgen, was übrigens auch Kant nicht bestreitet[4]), die Grundsätze der Mathematik nur durch sinnliche Anschauung eingesehen werden können, das heisst in der Kantischen Sprache, dass sie synthetisch sind. Daher macht Hume einen Unterschied zwischen der Evidenz der Geometrie und der der Arithmetik und Algebra. Die Grund-

---

[1]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 3. Tl., 1. Abschn., S. 145 f.

[2]) Unters. über den menschl. Verst., Anf. des 4. Abschn., S. 34.

[3]) Über d. menschl. Natur, I. Bd., 2. Tl., Abschn. 4, S. 105 ff. und 3. Tl., S. 148 f. u. 164.

[4]) Vergl. Kritik d. r. Vern., S. 160 und Einleitung (Supplement II), S. 652 und Prolegomena, S. 43 f.

sätze der Geometrie, wie z. B. die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten, ein Beispiel, das Kant so oft gebraucht, sind aus der Erfahrung geschöpft und es mangelt ihnen deshalb, wie Hume meint, an uneingeschränkter Sicherheit. „Dieser Mangel, meint Hume, wird die Geometrie auf immer abhalten, Ansprüche auf eine ganz vollkommene Gewissheit zu machen“. Aus dem Begriff der geraden Linie, sagt Hume merkwürdigerweise ganz wie später Kant, folgt keineswegs, dass sie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten sei. Ich komme übrigens später darauf zurück. Anders verhält es sich, wie Hume meint, mit der Arithmetik und Algebra. Wir haben da einen sichern Massstab, den klaren und bestimmten Begriff der Einheit. Bei kleineren Zahlen können wir die Proportionen mit einem Blick feststellen. Bei grösseren müssen wir zu einer mehr künstlichen Methode schreiten. Da aber die grossen Zahlen aus kleinen, alle beide aus gleichen Einheiten zusammengesetzt sind, so können wir eine Kette von Schlüssen bis zum höchsten Grad der Feinheit und Genauigkeit fortführen, ohne irgend eine Möglichkeit zu irren. Ob es wirklich nötig ist, mit Kant Raum und Zeit zu ausschliessend subjektiven Formen der Anschauung zu machen, um die Apodiktizität der Arithmetik und der Geometrie zu sichern, werden wir später bei Kant untersuchen.

Können nun diese vier Verhältnisse durch die Anschauung der Dinge, oder Betrachtung der Begriffe erkannt werden, so ist es nicht so bei den andern drei Verhältnissen[1]). Ich kann unmöglich die Identität zweier Objekte erkennen, wenn sie auch vollkommen ähnlich und an derselben Stelle befindlich sind, da ich doch, sobald ich sie zu verschiedenen Zeiten wahrnehme, nicht wissen kann, ob sie nicht numerisch verschieden sind. Ebenso kann ich unmöglich durch Anschauung eines Dinges wissen, welche Wirkungen es hervorbringen kann. Verhältnisse der Berührung und Entfernung in Raum und Zeit können sich ebenfalls verändern, ohne dass die Objekte selbst sich verändert haben. Ich kann es also durch Vergleichung der Objekte nicht einsehen, ohne die Ursache zu kennen, die diese Veränderung herbeigeführt haben könnte. Es fällt also zusammen mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Die Verhältnisse von Ursache und Wirkung und Identität haben sich also durch die bisherige Betrachtung als die schwie-

[1]) Über die menschl. Natur, 3. Tl., 1. Abschn., S. 146.

rigsten und eigentlichen Probleme der Philosophie erwiesen, denen nun Hume den grössten Teil des ersten Buches seines Hauptwerkes widmet. Anfangs versuchte Hume eine noch weitere Vereinfachung. Das Verhältnis der Identität, nach welchem wir zwei Objekte, die unseren Sinnen zu verschiedenen Zeiten gegeben sind, für eins und dasselbe halten, wenn sie uns vollkommen ähnlich erscheinen, hänge im letzten Grunde vom Begriff der Ursache und Wirkung ab. Denn „wo immer wir eine solche vollkommene Ähnlichkeit entdecken, untersuchen wir, ob sie dieser Art von Objekten natürlich sei; ob möglicher- oder wahrscheinlicherweise eine Ursache wirken und den Wechsel und die Ähnlichkeit hervorbringen konnte, und nach dem, was wir über diese Ursachen und Wirkungen bestimmen, formieren wir unser Urteil über die Identität des Objekts“ [1]). Das besagt aber nur, dass selbst wenn wir den Begriff der Identität annehmen und gelten lassen, wir noch den Begriff der Ursache und Wirkung zu Hilfe nehmen müssen, um jedesmal unser Urteil über die Identität, oder die numerische Verschiedenheit von Objekten bestimmen zu können. Wie wir aber dazu kommen, den Objekten, die uns doch bloss als Vorstellungen gegeben und als solche immer numerisch verschieden sind, Identität, d. h. continuierliche und von uns unabhängige Existenz beizulegen, ist eine andere Frage. Es ist doch möglich, dass der Begriff der Identität selbst dann noch eine logische Berechtigung habe, wenn sich auch herausstellen sollte, dass der Begriff der Kausalität keine objektive Gültigkeit beanspruchen könne und nur auf einem subjektiven Moment, wie etwa Gewohnheit, beruhe. Ich glaube, eine derartige Erwägung wird es gewesen sein, die Hume, trotz der anfangs versuchten Identifizierung der Identität mit der Kausalität, bestimmt hat, nachdem er über die Kausalität in einem grossen Kapitel über die Wahrscheinlichkeit gehandelt, über den Begriff der Identität, oder der continuierlichen und unabhängigen Existenz der Objekte unserer Vorstellungen, kurz der Substanz, ausführliche und gründliche Betrachtungen anzustellen.

3.

Kausalitätsbegriff.

Die Wiedergabe der Hume'schen Betrachtungen über das Verhältnis von Ursache und Wirkung, des bekanntesten Teils seiner

---

[1]) Ebenda, 2. Abschn., S. 154/5.

Philosophie, will ich so einrichten, dass ich die weniger bekannten Partien mehr, die mehr bekannten weniger ausführlich behandle. Es ist uns jetzt klar, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht durch Wahrnehmung und Vergleichung der Dinge erkannt werden kann. Es ist denkbar, dass dieses Verhältnis sich ändere, obwohl die Dinge selbst unverändert bleiben. Es ist wahr, dass all unsere Erkenntnis von Thatsachen, von einem regelmässigen, natürlichen Geschehen auf diese Relation sich gründet. Wie kommen wir aber zu der Behauptung, dass ein bestimmtes Ding allemal ein anderes bestimmtes hervorbringen, dass auf einen gewissen Zustand immer ein anderer von bestimmter Art folgen wird? Die Wirkung ist jederzeit von der Ursache gänzlich verschieden, sie kann von dem einsichtsvollsten Menschen, selbst bei der grössten Anstrengung, in ihr nicht entdeckt werden. Wenn uns ein neues, bisher unbekanntes Objekt gegeben wird, so ist es uns absolut unmöglich, im Voraus zu wissen, welche Wirkungen es hervorbringen könne. In den Dingen selbst, wie sie uns erscheinen, ist also nichts enthalten, woraus sich schliessen liesse, dass sie Ursachen von irgend welchen Wirkungen sein können. Wie kommen wir überhaupt dazu, den allgemeinen Satz aufzustellen, dass alles, was anhebt zu sein, auch eine Ursache seines Daseins haben muss. Es ist ein allgemein angenommener Grundsatz in der Philosophie, und wird als selbstverständlich angesehen. Von welcher Impression rührt er her? Oder lässt er sich irgendwie logisch beweisen? Das wäre nur dann möglich, wenn die Unmöglichkeit des Gegenteils sich beweisen liesse. Nun kommt ein Satz, den Hume bei seinen Demonstrationen sehr oft gebraucht. Alle Begriffe, die als verschieden vorgestellt werden können, sind auch verschieden. Die Begriffe, die im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, sind also verschieden. Denn man kann sich ein Ding in dem einen Augenblick als nichtexistirend, in dem andern als existirend denken, ohne mit ihm den von ihm völlig verschiedenen Begriff einer Ursache, oder eines produktiven Vermögens zu verbinden. Wenn nun die Vorstellung des Gegenteils für die Einbildungskraft möglich ist, so ist der Satz unmöglich zu beweisen. Demnach werden wir bei genauer Untersuchung finden, dass jeder Beweis für die Notwendigkeit einer Ursache falsch und sophistisch ist. Nun werden drei Beweise vorgeführt und widerlegt[1]. Der erste, von Hobbes, lautet: Alle Punkte der Zeit und

1) Über d. menschl. Natur, 1. Bd., 3. Tl., 3. Abschn., S. 165 ff.

des Raumes sind an und für sich gleich. Wäre nun keine Ursache da, die den Zeit- und Raumpunkt für den Anfang eines Daseins fixirt und bestimmt, so müsste es ewig in der Schwebe bleiben und könnte nie anfangen zu sein. Die Hinfälligkeit des Beweises liegt auf der Hand. Wenn wir für die Existenz eines Dinges keine Ursache brauchen, so brauchen wir auch keine für die Bestimmung des Zeit- und Raumpunktes seines Existenzanfangs. Wenn es denkbar ist, dass irgend eine Zeit und ein Raum sich ohne Ursache mit einem Dasein erfüllt, so ist es auch denkbar, dass eine bestimmte Zeit und ein bestimmter Raum sich ohne Ursache mit einem Dasein erfüllt. Mit den anderen Beweisen von Locke und Clarke ist es nicht besser bestellt. Der erste argumentiert: Was ohne Ursache hervorgebracht wäre, das wäre durch Nichts entstanden. Nun kann Nichts ebensowenig eine Ursache sein, als es Etwas, oder zwei Rechten Winkeln gleich sein kann. Der zweite argumentiert: Jedes Ding muss eine Ursache haben, denn wenn es keine hätte, so würde es sich selbst hervorgebracht haben, das heisst, es würde existirt haben, ehe es existirte, was unmöglich ist. In allen diesen Beweisen steckt eine handgreifliche petitio principii: Wenn ein Ding ohne Ursache anfangen kann zu existiren, so braucht es weder ein Nichts, noch sich selbst, noch etwas Anderes zu seiner Ursache. Es ist also klar, dass weder die Wahrnehmung, noch ein logischer Schluss die Notwendigkeit einer Ursache bei jeder neuen Erzeugung einleuchtend machen kann. Die Meinung von der Notwendigkeit einer Ursache muss also aus der Erfahrung entsprungen sein.

Was lehrt uns nun die Erfahrung? Wir beobachten, dass zwei Dinge, oder Zustände stets auf einander folgen. Wir bemerken, dass sie in einem zeitlichen Verhältnis des Nacheinander stehen. Die Ansicht, dass die Wirkung gleichzeitig mit der Ursache gegeben ist, wird widerlegt[1]). Denn wenn das der Fall wäre, so wäre Succession gar nicht möglich, so wäre alles auf einmal und zu gleicher Zeit, da mit der Ursache die Wirkung und mit dieser eine andere Wirkung, deren Ursache sie ist, u. s. w. gegeben sein würde. Wenn nun Succession möglich sein soll, so muss die Ursache der Wirkung allemal vorhergehen. Wir bemerken noch ferner, dass Ursache und Wirkung auch im Raume an einander grenzen. Ein anderes Verhältnis aber bemerken wir nicht. Wie kommen

1) Ebenda, 2. Abschn., S. 158.

wir nun dazu, von einem Nacheinander auf ein Durcheinander, von einem post hoc auf ein propter hoc zu schliessen? Die Vielheit der Fälle, die uns die Erfahrung bietet, kann das nicht bewirken. Denn durch die Vielheit der Fälle wird unsere Einsicht nicht bereichert. Mehrere Wiederholungen desselben Vorgangs verändern die Natur des Vorgangs nicht. Die Frage ist, wie wir sehen, eine doppelte: Wie kommen wir zu dem Begriff der Ursache, der Kraft und der Notwendigkeit? Und welches ist der Grund, dass wir bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes das Eintreffen eines bestimmten andern mit Gewissheit voraussagen? Eine befriedigende Lösung der zweiten Frage wäre auch eine solche für die erste, umgekehrt aber nicht. Denn wäre auch eine Impression ausfindig zu machen, deren Copie der Begriff der Kraft, der Ursache und der Notwendigkeit sein könnte, so hätten wir immer noch nicht das Recht, den Dingen gewisse Wirkungen mit Bestimmtheit zuzuschreiben, da wir doch nicht die Kräfte der Dinge kennen. Zwei Dinge, die uns vollkommen ähnlich erscheinen, können doch noch ganz verschiedene geheime Kräfte besitzen, die uns unbekannt bleiben. Aber eine solche Impression ist uns gar nicht gegeben, weder durch äussere, noch durch innere Erfahrung. Wenn wir den Arm bewegen wollen und er sich auch gleich darauf bewegt, so haben wir auch da bloss ein Verhältnis des Nacheinander. Denn wir haben absolut keinen Begriff davon, wie der Wille die Bewegung des Arms bewerkstelligt, bewirkt.

Von diesem Punkt aus haben Beneke[1]) und nach ihm Friedrich Jodl eine Lösung des Problems versucht, aber, ich glaube, mit wenig Erfolg. Denn die inneren Vorgänge, von denen sie ausgehen, sind für uns noch unbestimmbarer und dunkler, als die äusseren. Die Medien, die z. B. zwischen einem Willensakt und der darauf folgenden Bewegung unserer Glieder liegen, sind für uns unerforschlicher, als die Kette von Ursachen und Wirkungen in der Aussenwelt. Hume hebt mit Recht hervor, dass die Thatsache, dass wir absolut keinen Grund dafür anzugeben wissen, warum wir die einen Glieder nach unserm Willen bewegen können, die anderen nicht, beweise, dass auch die Vorgänge in uns That-

---

1) Beneke, System der Metaphysik, S. 265 ff., Jodl, D. Hume's Lehre von der Erkenntnis, Seite 34. Vergl. auch Reininger, Das Causalproblem bei Hume und Kant, „Kantstudien“ VI, 429 f. Anm. und 455 f.

sachen sind, über die uns die Erfahrung belehren muss und deren Wesen wir nicht kennen.[1])

Es wundert mich aber, dass die Lösung des Problems nicht von einer anderen, sehr naheliegenden Seite unternommen worden ist. Ist es wirklich wahr, dass das, was wir Ursache und Wirkung nennen, sich auf Vorgänge bezieht, die uns bloss in einem zeitlichen Verhältnis des Nacheinander gegeben sind, und dass die Wirkung völlig verschieden von der Ursache ist? Ich meine, nein! Wir bemerken zwischen Ursache und Wirkung nicht bloss ein zeitliches, sondern allemal noch ein mathematisches Verhältnis. Die Wirkung ist von der Ursache nicht in jeder Beziehung völlig verschieden, sondern ist ihr quantitativ sogar vollkommen gleich, indem die Wirkung immer so viel Energie verbraucht, als die Ursache abgiebt. Man wird freilich einwenden: wie können wir von Kraft oder Energie sprechen, solange wir nicht wissen, woher wir diese Begriffe haben! Aber warum ist es denn nicht möglich, dass durch Erfahrung, d. h. Beobachtung eines beständigen mathematischen Verhältnisses zwischen aufeinander folgenden Vorgängen die Menschen auf den Gedanken gekommen sind, dass die Vorgänge ausser in einem zeitlichen, noch in einem andern, innigeren Verhältnis zu einander stehen, das nun Ursache und Wirkung genannt wurde? Die gesuchte Impression für den Begriff Ursache kann demnach die Beobachtung des beständigen quantitativen, mathematischen Verhältnisses sein.

Aber wir wollen uns nunmehr der Hume'schen Lösung des Problems zuwenden. Und wir thun das am besten, wenn wir mit seiner Erklärung des Existenzbegriffs beginnen. „Der Begriff der Existenz, sagt Hume[2]), ist vom Begriff eines Dinges nicht verschieden". Es ist merkwürdig, dass Hume hier ganz dieselbe grosse Wahrheit vorträgt, durch welche Kant in der Widerlegung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes den dogmatischen Rationalismus aus den Fugen hebt[3]). Die Übereinstimmung ist so gross, dass Hume und Kant dabei fast dieselben Ausdrücke gebrauchen. Wir wollen daher Hume selbst sprechen lassen. „Es ist demnach ferner offenbar, dass der Begriff der Existenz

---

[1]) Vergl. auch Riehl, Kriticismus, I. Bd., S. 107.

[2]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 3. Tl., 7. Abschn., S. 193 f. Siehe auch 2. Tl., 6. Abschn., S. 140 f.

[3]) Kritik d. r. Vernunft (Ausg. Kehrbach), S. 472 f. Siehe auch S. 207.

von dem Begriff eines Dinges gar nicht verschieden ist, und dass, wenn wir nach der simplen Vorstellung eines Dinges uns dasselbe noch als existierend denken wollen, wir in der That mit dem ersten Begriffe gar keine Vermehrung oder Änderung vornehmen. So, wenn wir sagen, Gott existiert, formieren wir bloss den Begriff eines solchen Wesens, als wir es uns vorstellen; und die Existenz, welche wir ihm beilegen, wird nicht als ein besonderer Begriff gedacht, welchen wir noch zu dem Begriffe seiner übrigen Eigenschaften hinzufügten, und den wir wieder wegnehmen und von ihm trennen könnten. Aber ich gehe noch weiter, fährt Hume fort; und nicht zufrieden mit der Behauptung, dass der Begriff der Existenz eines Dinges keine Vermehrung des simplen Begriffs desselben ist, behaupte ich noch, dass der Glaube der Existenz keine neuen Begriffe zu solchen hinzufügt, welche den Begriff des Objekts ausmachen. Wenn ich an Gott denke, wenn ich ihn als existierend denke, und wenn ich glaube, dass er existiert, so wird mein Begriff von ihm weder vermehrt, noch vermindert. Aber da es ganz gewiss ist, dass ein grosser Unterschied zwischen der simplen Vorstellung der Existenz eines Objekts und dem Glauben an dieselbe ist, und da dieser Unterschied nicht in den Teilen, oder in der Zusammensetzung des Begriffs liegt, den wir uns vorstellen, so folgt, dass er in der Art liegen müsse, in welcher wir uns ihn vorstellen". Also, es hängt von der Art der Vorstellung eines Objekts ab, ob wir an seine Existenz glauben, oder nicht. Nach Kant muss uns das Objekt durch Empfindung gegeben sein, wenn es uns als real, als existierend erscheinen soll; nach Hume ebenso. Damit ist ein für allemal klar und deutlich ausgesprochen und festgestellt, dass Existenzialsätze, oder, was dasselbe ist, synthetische Urteile nicht durch Zergliederung, durch Analyse von Begriffen, sondern nur durch Erfahrung gewonnen werden können. Damit war dem dogmatischen Rationalismus ein Schlag versetzt, der ihn hätte tötlich verwunden müssen. Der dogmatische Rationalismus war schon vor Kant durch Hume überwunden, und nur der Umstand, dass sein Hauptwerk bei seinen Lebzeiten zu wenig beachtet wurde, war schuld daran, dass man es nicht wusste.

Nun ist uns der Schlüssel zur Lösung unseres Problems, sowie zu der ganzen Erkenntnislehre Humes gegeben. Der Glaube an die Existenz eines Dinges ist nicht durch ein, oder mehrere Merkmale seines Begriffs bedingt, sondern hängt von dem Grade

der Stärke und Lebhaftigkeit seiner Vorstellung ab. Kant drückt fast denselben Gedanken in seiner Weise mit anderen Worten aus. Das zweite Postulat des empirischen Denkens bei Kant lautet: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“ [1]). Hume sagt: „Glauben heisst so viel als eine unmittelbare Impression der Sinne, oder die Wiederholung dieser Impression im Gedächtnisse fühlen“ [2]). Die Impressionen sind im letzten Grunde doch nur unsere Vorstellungen, und „es ist völlig unmöglich mit Gewissheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar von den Objekten selbst, oder von der eigenen schaffenden Kraft des Gemüts, oder von dem Urheber unseres Wesens herrühren“ [3]). Nur der hohe Grad von Stärke und Lebhaftigkeit, der diesen Vorstellungen eigentümlich ist, bewirkt, dass wir an ihre Existenz glauben. Die Vorstellungen hingegen, die uns die Einbildungskraft vorführt, besitzen einen sehr geringen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit und wir glauben deshalb nicht an ihre Existenz. Die Gedächtnisbilder, die treuen Copien der Impressionen, besitzen, weil sie im engeren Zusammenhange mit diesen stehen, einen höheren Grad von Stärke und Lebhaftigkeit als Vorstellungen der Einbildungskraft. In je engerer Verbindung eine Vorstellung mit einer Impression steht, desto lebhafter und stärker wird sie auf unser Gemüt einwirken. Wenn uns nun zwei Dinge oder Vorgänge in einem Verhältnis des Neben- und Nacheinander gegeben sind, so wird, nach dem Gesetze der Association, die Wahrnehmung oder Vorstellung des einen die Vorstellung des andern hervorrufen. Wenn wir aber dieses Verhältnis des Neben- und Nacheinander zwischen zwei Dingen oder Vorgängen in einer grossen Anzahl und in allen uns je vorgekommenen Instanzen wahrgenommen haben, so wird das Band der Association so stark und vollkommen sein und der Übergang von der einen Vorstellung zur andern mit einer solchen Leichtigkeit und Schnelligkeit vor sich gehen, dass diese beiden Vorstellungen von einander werden gar nicht getrennt werden können. Diese vollkommene Association wird noch ferner bewirken, dass die Lebhaftigkeit und Stärke der einen durch Impression oder Gedächtnis gegebenen Vorstellung sich jedesmal auf die andere, so mit ihr verbundene vollständig übertragen wird, und wir werden daher

---

[1]) Kritik d. r. Vernunft, S. 202.

[2]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 3. Tl., 5. Absch., S. 178.

[3]) Ebenda, S. 173 f.

an die Existenz der letztern, das heisst in diesem Falle, an das Eintreffen derselben glauben. Dieses Gefühl der Nötigung, von der einen Vorstellung zur andern überzugehen, wirkt nun auf unser Gemüt und wird so zu einer inneren Impression, von welcher der Begriff der Notwendigkeit herrührt und der durch die Einbildungskraft auf die Objekte selbst übertragen wird. Auf diese Weise entsteht durch Erfahrung und Gewohnheit der Glaube an eine notwendige Verknüpfung zwischen den Objekten, entsteht der Begriff der Ursache und Wirkung.

Es ist also kein Vernunftschluss, kein Produkt des Verstandes, was uns bei der Wahrnehmung des einen Dinges oder Ereignisses das Eintreffen des andern, immer mit ihm verbunden gewesenen erwarten lässt, sondern ein Produkt der zum Instinkt gewordenen Gewohnheit, und nicht vom Begriff der notwendigen Verknüpfung rührt dieser Schluss her, sondern die notwendige Verknüpfung von diesem auf Gewohnheit beruhenden Schluss. Damit ist auch alle objektive Erkenntnis von Thatsachen, von einem natürlichen Geschehen gänzlich aufgehoben. Was noch bestehen bleibt ist subjektiver, instinktartiger Glaube, der für das praktische Leben zwar ausreicht und, wie Hume meint, sogar nützlicher und förderlicher ist, als Vernunfteinsicht, der aber für die wissenschaftliche Erkenntnis nichts mehr als Wahrscheinlichkeit übrig hat. Hume war der Zerstörer des Rationalismus und Empirismus zugleich, er war der Allzermalmer. Und wenn Mendelssohn diese Bezeichnung auf Kant anwendet, so würde sie auf Hume besser passen. Denn Kant hatte eigentlich nicht mehr was zu zermalmen. Dieses Geschäft war de facto schon von Hume gründlich besorgt. Und in der That erblicken wir jetzt in der Philosophie Kants nicht sowohl ein Werk der Zerstörung, als vielmehr ein solches des Aufbauens.

II.

Kant und Hume.

1.

Übergang auf Kant.

Die Rationalisten glaubten, dass wir durch reinen Verstand das Wesen und den notwendigen Zusammenhang alles Seins und Geschehens ergründen können; die Empiristen Bacon und Locke

glaubten, dass wir durch Erfahrung den notwendigen Zusammenhang der Objekte der Erfahrungswelt wissenschaftlich erkennen können. Da zeigte Hume, dass beide Parteien im Irrtume befangen sind, dass der Verstand a priori über Sein und Geschehen nichts ausmachen, dass die Erfahrung keine notwendige allgemein gültige Erkenntnis liefern kann. Jetzt verstehen wir die Kantische Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Der Verstand kann zwar Sätze a priori aussprechen. Was er einsieht, ist zwar notwendig und allgemeingültig. Seine Einsicht ist aber sehr beschränkt, er kann nur gegebene Begriffe definieren und analysieren, er kann aber über sie nicht hinausgehen, er ist nicht imstande über Sein und Geschehen Aussagen zu machen, kurz, er ist unfähig, synthetische Urteile auszusprechen. Die Erfahrung wiederum giebt uns zwar die Möglichkeit, Existenzialsätze, das heisst synthetische Urteile auszusprechen. Aber die Erfahrung bleibt auf sich selbst eingeschränkt. Wir können nur wissen, was wir erfahren haben, nicht aber, was wir erfahren werden. Die Erfahrung liefert uns keine notwendige, allgemeingültige Erkenntnis, kurz keine Urteile a priori. Wenn nun Kant fragt: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, so werden die Ergebnisse der Hume'schen Philosophie wieder in Frage gestellt. Und noch mehr, Kant fragt nicht, ob synthetische Urteile a priori möglich sind, sondern wie sie möglich sind. Denn, dass solche Urteile möglich sein müssen, steht für ihn von vornherein fest. Die Frage ist nur, Wie? Welches sind die Bedingungen, welches die Erkenntnismittel, die sie möglich machen? Reiner Verstand kann es nicht sein, Erfahrung kann es auch nicht sein, das hat bereits Hume gezeigt, was ist es also denn? Wir sehen also, schon in der Formulierung des Problems macht sich die neue transscendentale Methode geltend. Manche Kantcommentatoren suchen zwar die Frage im skeptischen Sinne zu deuten, damit der Kritiker Kant nicht schon gleich bei der Problemstellung in gewissem Sinne als Dogmatiker erscheine. Diese Auslegung ist aber unhaltbar. In den Prolegomenen und in der umgearbeiteten Einleitung der zweiten Auflage der Kritik erklärt Kant ausdrücklich, dass es eine unbezweifelbare Thatsache sei, dass wir synthetische Urteile a priori besitzen, in der Mathematik und in der Naturwissenschaft ebensowohl, wie in der Metaphysik. Allerdings ist in Bezug auf die Metaphysik die Frage anders gemeint, als in Bezug auf die Naturwissenschaft und die Mathematik, weshalb auch

bei der erstern die Frage eine doppelte Gestalt bekommt: Wie ist Metaphysik als Naturanlage und wie als Wissenschaft möglich? Eine Stelle in den Prolegomenen [1]) beweist die Richtigkeit meiner Auffassung. „Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntnis a priori und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, wie sie möglich sei“.

2.
Die Apodiktizität der Mathematik.

Um die Ergebnisse der Hume'schen Philosophie sozusagen ad absurdum zu führen, bemüht sich Kant nachzuweisen, dass die Grundsätze der Geometrie und alle Sätze der Arithmetik synthetisch seien. Die Zweifel, die den Kausalitätsbegriff und damit die gesamte Naturwissenschaft treffen, erschüttern nun auch die Mathematik. Das aber, meint Kant, wäre selbst dem Skeptiker Hume zu viel. Hätte Hume eingesehen, dass die Mathematik synthetische Sätze enthält, so hätte er durch seine Philosophie zu dem Schluss kommen müssen, dass es auch keine reine Mathematik geben könne, „vor welcher Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben“ [2]). Er hätte, vor dieser Konsequenz zurückschreckend, meint Kant weiter, einen ganz anderen Weg, etwa den Kantischen, eingeschlagen und wäre alsdann auch in Betreff der Kausalität zu ganz anderen Ergebnissen gekommen. Wir wissen bereits, dass sich die Sache in der That ganz anders verhält. „Hume schnitt“ nicht „vom Felde der Erkenntnis“, wie Kant in einer andern Stelle meint [3]), „unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz, nämlich reine Mathematik, ab, in der Einbildung, ihre Natur und so zu reden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz andern Prinzipien, nämlich auf dem Satze des Widerspruches“. Hume untersuchte vielmehr, wie wir bereits wissen, in seinem Hauptwerk sehr eingehend die Geltungsgründe der Geometrie und Arithmetik. Er sah sehr wohl ein, dass die Grundsätze dieser Wissenschaften nicht aus reiner Vernunft, sondern aus der sinnlichen Anschauung, also aus Erfahrung geschöpft sind, und konnte trotzdem, ohne zu

---

[1]) Reclamsche Ausgabe, S. 51. Vgl. Vaihinger, Commentar zu Kants Kr. d. r. V. I, 314 ff.

[2]) Prolegomena, S. 48|9, Kritik d. r. Vern., Supplement II, S. 654.

[3]) Prolegomena, S. 48.

apriorischen Formen seine Zuflucht zu nehmen, wie Kant es that, den arithmetischen Sätzen vollkommene, den geometrischen für den Erfahrungsgebrauch ausreichende Sicherheit und Gewissheit zuschreiben, und, ich glaube, mit vollem Recht. Kant glaubte, und das ist einer seiner Grundirrtümer, dass alle apodiktische Erkenntnis, wenn sie synthetisch ist, von Begriffen, oder Formen a priori stammen müsse. Alle allgemein und notwendig gültigen Sätze tragen, nach Kants Meinung, den Stempel des a priori an sich, d. h. sie müssen ihren Grund und Ursprung in irgend etwas haben, was vor aller Erfahrung und unabhängig von dieser gilt. Wollen wir, um diese Meinung zu widerlegen, mit den arithmetischen Sätzen beginnen.

Gesetzt, der Satz, $5 + 7 = 12$, sei ein synthetischer Satz und es sei uns durch Analyse der Begriffe 5 und 7 unmöglich, die Einsicht der Gleichheit ihrer Summe und der Zahl 12 zu erlangen. Wir müssen nun die Erfahrung, die Anschauung zu Hilfe nehmen und zu der Zahl 7 fünf Finger, oder fünf Punkte zuzählen, um auf diesem empirischen Wege die Zahl 12 zu bekommen. Ist es aber einmal geschehen, so können wir, ohne die Widerholung dieser Operation nötig zu haben, mit der grössten Gewissheit und vollkommensten Sicherheit von allen möglichen Dingen behaupten, dass ihrer $5 + 7 = 12$ sein werden und sein müssen. Denn was wir da behaupten ist gar nichts Neues, das erst durch erneute Erfahrung eingesehen werden musste. Denn der Satz, $5 + 7 = 12$, ist eigentlich ein singuläres Urteil, das nichtsdestoweniger für alle möglichen Dinge gilt. Wir berücksichtigen in unserm Urteil gar nicht die Dinge, sondern bloss die Zahlen $5 + 7$, die als solche, auf welche Dinge sie sich auch beziehen mögen, immer dieselben bleiben und daher auch derselben Zahl 12 gleich sein müssen. Bei Ursache und Wirkung hat die Sache eine ganz andere Bewandtnis. Wenn wir ein oder mehrere mal die Erfahrung gemacht haben, dass Feuer Hitze von sich giebt, so können wir nicht im Voraus mit Sicherheit behaupten, dass alles Feuer dieselbe Wirkung haben wird, da jedesmal ein neues Geschehen vor sich gehen muss, das mit dem ersten gar nichts zu thun hat. Es kann ja sein, dass in allen wahrgenommenen Fällen zufällig das Gefühl der Hitze auf die Annäherung an das Feuer folgte, was aber in der Zukunft nicht der Fall zu sein braucht. In dem Urteil $5 + 7 = 12$ aber sprechen wir immer von denselben Zahlen, von denen wir einmal erfahren haben, dass sie gleich 12 sind.

Ihr Verhältnis muss also wie sie selbst gleich bleiben. Es ist mir daher unbegreiflich, wozu wir die Zeit und den Raum zu apriorischen Formen machen müssen, um die allgemeine und notwendige Gültigkeit der arithmetischen Sätze zu sichern.

Die Richtigkeit dieser Betrachtung lässt sich sogar aus einer Stelle bei Kant selbst darthun. Kritik d. r. Vernunft (Ausgabe Kehrbach, S. 160 f.)[1]), im Abschnitt „von den Axiomen der Anschauung“ sagt Kant: „Denn dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, oder von diesem abgezogen, ein Gleiches gebe, sind analytische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Grössenerzeugung mit der andern unmittelbar bewusst bin“. Dann weiter Seite 161: „Dagegen sind die evidenten Sätze der Zahlenverhältnisse zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden. Dass $5 + 7 = 12$ sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12“. Wir sehen also, dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, ein Gleiches gebe, in unserem Beispiel ausgedrückt: 5 zu 7 hinzugethan, immer die gleiche Summe x ergeben wird, ist ein analytischer Satz. Synthetisch ist bloss der Satz, der dieses $x = 12$ setzt. Wenn nun dieser synthetische Satz, die Bestimmung des $x = 12$ durch eine einmalige Erfahrung, durch Zuzählung der 5 Einheiten zu der Zahl 7 erlangt ist, so muss er auf Grund des analytischen Satzes, Gleiches zu Gleichem hinzugethan giebt Gleiches, unbedingte Geltung für alle Fälle haben. Hiermit ist also erwiesen, dass ein synthetischer Satz a posteriori, durch blosse Erfahrung allgemeine und notwendige Gültigkeit erlangen kann[2]).

Ähnlich, wenn auch nicht ganz so, verhält es sich mit den Grundsätzen der Geometrie. Aus dem Begriff der geraden Linie folgt zwar nicht, dass sie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist. Aber aus dem Begriff der Linie überhaupt, und also auch der geraden folgt, dass sie überhaupt eine Verbindung zwischen zwei Punkten ist. Von einem gegebenen Punkte zu einem gegebenen andern kann man auf verschiedenen Wegen gelangen, von denen entweder einer der kürzeste ist, oder mehrere

[1]) Vgl. auch Prolegomena (Reclamsche Ausgabe), S. 44.

[2]) Siehe auch weiter unten, S. 259.

gleich gross, also gleich kurz sind. Das sind alles analytische Sätze. Wenn wir nun durch Erfahrung, das heisst durch wiederholte Messungen gefunden haben, dass die gerade Linie und nur diese der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, so können wir den Satz aufstellen: Die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten. Denn wenn wir von einer Geraden sprechen, abstrahieren wir von allen ihren sonstigen Eigenschaften, wie etwa Farbe und dergleichen und berücksichtigen nur die Eigenschaft der Geradheit. Da der Raum für uns unendlich teilbar ist, so ist es zwar unmöglich, zwei gleich gerade Linien zu zeichnen. Aber in der Idee sind alle geraden Linien in Ansehung der Geradheit vollkommen gleich, und selbst in der Erfahrung ist die Differenz unbedeutend, sobald wir sie durch genaue Messung und Vergleichung gleich gerad finden. Die Geometrie spricht immer von einer geraden Linie, die als solche überall und immer dieselbe ist. Da wir durch Erfahrung gefunden haben, dass die gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist, so können wir mit Sicherheit behaupten, dass jede Gerade ebenso die kürzeste sein wird. Denn jede Gerade, wo und wann sie sich auch befinden mag, ist als solche immer dieselbe. Allerdings können gleich gerade Linien der Länge nach verschieden sein. Aber auch die denkbar längste, die uns je in der Erfahrung gegeben sein kann, muss aus gleichartigen Teilen zusammengesetzt sein. Was aber von den Teilen in Ansehung ihrer Eigenschaft der Geradheit gilt, das muss auch von der ganzen in Betracht derselben Eigenschaft gelten. Durch Vermehrung der Quantität kann eine Eigenschaft, die durch die Qualität bedingt ist, nicht verändert werden. Denn wäre es nicht so, wäre es möglich, dass eine gerade Linie bei fortgesetzter Verlängerung einmal die Eigenschaft verlöre, die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten zu sein, so müsste doch diese Abweichung an irgend einer Stelle beginnen, diese Stelle ist aber ein Teil der ganzen geraden Linie, d. h. eine kleinere Gerade, von dieser wissen wir aber durch Erfahrung, dass sie die kürzeste ist.

Bei Ursache und Wirkung verhält sich die Sache ganz anders. Jede Wirkung ist eine neue Erzeugung, die mit irgend einem andern Fall gar nichts zu thun hat. Wir können nicht im Voraus wissen, ob ein Ding in der Zukunft überhaupt etwas hervorbringen, und wenn schon, so können wir nicht wissen und voraussehen, welcher Art diese Erzeugung sein wird. Die möglichen Erzeug-

ungen sind unendlich. Zwischen zwei Punkten aber, wann und wo sie uns auch gegeben sein mögen, sind immer jedenfalls potentiell mehrere Verbindungen vorhanden. Eine neue Erzeugung ist dabei nicht nötig. Wenn wir nun gefunden haben, dass die gerade Linie und nur diese die kürzeste Verbindung zwischen ihnen ist, so können wir mit Gewissheit behaupten, dass sie es auch immer und zwischen allen möglichen Punkten, die uns je in der Erfahrung gegeben sein mögen, sein wird. Wir brauchen also keine apriorischen Formen, um die Apodiktizität der Mathematik sicher zu stellen.

Wollen wir ein wenig tiefer in dieses Problem eindringen, um den Kantischen Irrtum bei seiner Wurzel zu fassen. Das ganze Problem der Apodiktizität der mathematischen Sätze entstand durch die von Kant entdeckte Einteilung aller Urteile in analytische und synthetische und durch die Behauptung, dass alle arithmetischen Sätze und die Grundsätze der Geometrie zur zweiten Klasse gehören. Diese Einteilung ist an und für sich sicherlich genial und eines Kants würdig. Aber sie ist doch, wie mich dünkt nicht vollständig, weil sie ihren Gegenstand nicht erschöpft. Die analytischen Urteile, sagt Kant, thun durch das Prädikat zum Begriffe des Subjekts nichts hinzu, was nicht im selbigen schon gedacht war, hingegen fügen die synthetischen Urteile durch das Prädikat etwas zum Begriffe des Subjekts hinzu, was in ihm nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte herausgezogen werden können. Sein gut gewähltes Beispiel hierfür ist, als analytisches Urteil: alle Körper sind ausgedehnt, als synthetisches: alle Körper sind schwer. Suchen wir, uns die Sache klar zu machen. Das Urteil, alle Körper sind ausgedehnt, behauptet weder ein Sein, noch ein Zusammen-, oder Nacheinandersein von Objekten, Eigenschaften, oder Zuständen, sondern stellt sich bloss als Definition eines Begriffs oder richtiger eines Wortes dar. Es wird nicht behauptet, dass irgend ein Körper oder Ausgedehntes da ist oder irgend einmal dasein wird, sondern es wird die Erklärung abgegeben, dass wenn wir das Wort „Körper“ gebrauchen, wir mit dieser Bezeichnung etwas Ausgedehntes und nur solches meinen. Alles Andere, was nicht ausgedehnt ist, es mag in der Erfahrung gegeben sein oder nicht, jedenfalls würden wir es nicht Körper nennen, weil wir mit diesem Worte nur das, was ausgedehnt ist, bezeichnen und zum Zwecke der Verständigung bezeichnen wollen. Etwas ganz Anderes aber drückt das synthetische Urteil aus, alle

Körper sind schwer. Es wird nämlich damit auch behauptet, dass alles, was Körper, d. h. ausgedehnt ist, auch die Eigenschaft der Schwere hat. Es wird also die Behauptung von dem ständigen Zusammensein zweier Eigenschaften, der Ausdehnung und der Schwere aufgestellt. Es ist klar, dass eine solche Behauptung einen Grund, ein Etwas erfordert, worauf sie sich stützen kann. Dieser Grund, dieses Etwas ist nun die Erfahrung, in der uns das Zusammensein der beiden Eigenschaften stets gegeben ist. In der Erfahrung aber können wir nur die Thatsache des Zusammenseins der beiden Eigenschaften konstatieren, nicht aber die Einsicht gewinnen, dass es in ihrer Natur begründet sei, stets so mit einander verbunden zu sein. Daher bleibt der Satz, alle Körper sind schwer, ein Erfahrungsurteil, ohne allgemeine und notwendige Gültigkeit in transscendentalem Sinne [1]). Der mathematische Grundsatz, die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, ist sicherlich kein Definitions- also kein analytisches Urteil, wie schon Hume richtig erkannt hat. Ich will hier zum bessern Verständnis der Sache eine Stelle bei Hume zitieren [2]). „Es ist wahr, die Mathematiker behaupten eine ganz genaue Definition von einer geraden Linie zu geben, wenn sie sagen: sie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Aber zuerst merke ich an, dass dieses mehr die Entdeckung einer Eigenschaft der geraden Linie ist, als eine genaue Definition derselben. Denn ich frage einen jeden, ob er bei einer geraden Linie nicht unmittelbar an eine solche besondere Erscheinung denkt, und ob es nicht bloss zufällig ist, dass er noch diese Eigenschaft erwägt? Eine gerade Linie kann für sich gedacht werden; aber um diese Definition zu verstehen, müssen wir eine Vergleichung mit anderen Linien vornehmen, die wir uns mehr ausgedehnt vorstellen.“ Also, der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten zu sein, ist bloss eine Eigenschaft, die man an der geraden Linie entdeckt; die Definition der letztern aber ist nur durch das unmittelbare Vorstellen derselben möglich. Soweit sind nun die beiden Urteile, alle Körper sind schwer, und die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, von gleicher Art, indem sie beide keine Definition sondern eine Synthesis, die Behauptung des Zusammenseins zweier Eigenschaften ausdrücken. Die Natur der Synthesis selbst aber ist

[1]) Vergl. übrigens über das Beispiel, alle Körper sind schwer, Cohen, Kants Theorie d. Erfahr. S. 191 unten u. f.

[2]) Über d. menschl. Natur, Bd. I, T. 2, Abschn. 4, S. 109 f.

in den beiden Urteilen grundverschieden. In dem ersten Urteil hat der Subjektbegriff Körper-Ausdehnung gar keine logische Beziehung zum Prädikatbegriff der Schwere, im zweiten aber doch insoweit, als die gerade, wie die Linie überhaupt, ohne Grösse nicht gedacht werden kann. Ferner drückt im ersten Urteil der Prädikatbegriff eine Eigenschaft für sich aus, im zweiten aber das Verhältnis einer mit dem Subjekt selbst gegebenen Eigenschaft zu derselben eines ähnlichen Objekts. Der Unterschied wird ganz klar, wenn man erwägt, dass es für uns denkbar ist, dass dasselbe ausgedehnte Objekt, das soeben mit der Eigenschaft der Schwere verbunden war, später es nicht sein wird, und ebenso, dass zwei ausgedehnte Objekte, von denen soeben eines schwerer war, als das andere, später im umgekehrten Verhältnis zu einander stehen werden, ohne dass dabei die Identität der Objekte in unserer Vorstellung aufgehoben zu werden braucht. Dagegen ist es ganz undenkbar, dass das Verhältnis der Grösse von zwei Linien, die zwei bestimmte Punkte verbinden, sich in der Zeit ändere. Wie ist dieser Unterschied zu erklären? Sehr einfach. Die Eigenschaften der Ausdehnung und der Schwere sind sonst einander ganz fremde Begriffe, deren für unsere Erkenntnis zufälliges Zusammensein uns die Erfahrung zeigt und daher selbst bei einem und demselben Objekt von derselben immer wieder bestätigt werden muss. Die Begriffe einer Linie und der Grösse sind nicht einander fremd, denn eine Linie kann ohne Grösse nicht gedacht werden. Es liegt daher in der Natur der Sache, dass zwei Linien, deren jede an und für sich eine bestimmte Grösse haben muss, mit einander in Bezug auf das Maass dieser Grösse verglichen werden können. Das Gleich- und Kürzersein muss zwar als Eigenschaft für sich gedacht werden, weil es nur durch Anschauung, oder Messung, also durch Erfahrung festgestellt werden kann. Wenn nun gefunden wird, dass eine Linie, die doch eine bestimmte Grösse haben muss, kürzer ist, als eine andere, die doch ebenfalls ihre bestimmte Grösse haben muss; so ist damit nur das richtige Mass des Verhältnisses einer und derselben an zwei Objekten vorhandenen und mit ihrem Begriffe schon gegebenen Eigenschaft (der Grösse) durch Erfahrung klar und bestimmt herausgestellt. Was da die Erfahrung zu leisten hat, ist nur, die genaue Bestimmung eines Verhältnisses, das an und für sich mit den Objekten gegeben und in Wirklichkeit durch sie selbst bestimmt ist, zu unserer Erkenntnis zu bringen. Die Erfahrung ist da also nur

ein Erkenntnismittel, das real Bestehende zum Gegenstand unserer genauen Einsicht zu machen. Wenn daher die Erkenntnis des an und für sich real Vorhandenen erlangt ist, so bleibt für irgend einen Zweifel mehr kein Platz übrig. Hingegen ist die Behauptung, dass Ausgedehntes schwer ist, eine Synthesis, deren Erkenntnis-, wie Realgrund für unsere Einsicht in dem thatsächlichen Zusammensein beider Eigenschaften in der Erfahrung zu suchen und zu finden ist. Ist uns die Bestätigung dieser für unsere Erkenntnis zufälligen Thatsache für einen Moment entzogen, so fehlt uns jeder Anhaltspunkt für die Annahme einer realen Fortdauer des Zusammenseins von Eigenschaften, die sonst keine logische Beziehung zu einander haben und die einander fremde Begriffe sind.

Es sind also zwei Arten von synthetischen Urteilen zu unterscheiden. Die synthetischen Urteile der einen Art behaupten ein Sein, (ein beständiges Zusammensein, oder ein Nacheinandersein in regelmässiger Folge), von Objekten, Eigenschaften, oder Zuständen; die synthetischen Urteile der andern Art bestimmen ein Verhältnis zwischen Objekten in Bezug auf eine Eigenschaft, die ihnen gemeinsam und mit ihren Begriffen schon gegeben ist. Die Urteile der zweiten Art drücken aber immerhin eine Synthesis aus, da sie einem Objekt die Eigenschaften „gleich", „kürzer", oder „mehr", „weniger" beilegen, was als hinzugekommenes Merkmal gedacht werden muss, weil es nicht durch Definition der Begriffe, sondern durch Anschauung, Messung, oder Zählung, also durch Erfahrung eingesehen werden kann. Kant hat also, wie uns jetzt klar geworden ist, den Unterschied zwischen a posteriorischen Seins- und Verhältnisurteilen in Bezug auf ihren Erkenntniswert übersehen. Da er fand, dass sie beide keine analytischen d. h. Definitionsurteile sind, mit anderen Worten, dass im Prädikat mehr ausgesagt wird, als im Subjekt gedacht war, glaubte er, dass daher auch der Erkenntniswert beider Urteilsarten gleich zu bemessen sei. Er erwog dabei nicht, dass in den Seinsurteilen die Erfahrung, worauf sich die Synthesis stützt, für uns zugleich Erkenntnis- und Realgrund ist, daher problematisch bleiben müssen; in den Verhältnisurteilen aber die Erfahrung, als Anschauung, Messung, Zählung, bloss der Grund für unsere Erkenntnis der Bestimmung des Verhältnisses ist, das Verhältnis selbst hingegen auch ohne unsere Einsicht in dasselbe an und für sich doch schon (potentiell) bestimmt war.

Durch diese ganze Betrachtung werden wir auf die ursprüngliche Hume'sche Einteilung seiner sieben philosophischen Verhältnisse in zwei Klassen zurückgeführt. Denn Hume will mit dieser seiner Einteilung und Unterscheidung zweier Erkenntnisarten im Wesentlichen dasselbe sagen, was wir im Vorhergehenden entwickelt haben. Und wenn wir es in seinen Worten beim ersten Durchlesen nicht finden zu können glauben, so kommt es daher, dass er eine andere Terminologie hatte, als die unsrige, welche die Kantische ist. Ich habe schon im Laufe dieser Abhandlung wiederholentlich den Irrtum zu beseitigen gesucht und, wie ich hoffe, durch die angeführten Stellen aus Hume's Hauptwerk wirklich beseitigt[1]), als ob Hume die mathematischen Sätze durchweg für analytische Urteile gehalten hätte. Diese irrtümliche Ansicht, die noch jetzt vornehmlich in den Lehrbüchern für Geschichte der Philosophie zu finden ist, rührt von Kant her. Kant hat nur Hume's Enquiry, aber nicht sein Hauptwerk gekannt. Aber selbst die Stelle im Enquiry, die wahrscheinlich Kant zu dieser Meinung veranlasst hat, beweist, wenn man sie nach meinen bisherigen Ausführungen zu deuten sucht, durchaus nicht, dass Hume diese Ansicht von den mathematischen Sätzen hatte, so dass die Annahme, Hume habe seine Ansicht betreffs der mathematischen Sätze im Enquiry geändert, nicht unabweisbar ist. Und in der That lässt Kant in den Prolegomenen durchblicken, dass es nicht so ganz sicher ist, dass Hume die mathematischen Sätze durchweg für analytische Urteile gehalten habe. Die Stelle in den Prolegomenen lautet[2]): „Und ob er zwar die Einteilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloss analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori.“ Wir wollen nun auch die betreffende Stelle im Enquiry hier wiedergeben[3]). „Alle Gegenstände menschlicher Vernunft, oder Forschung können ungekünstelt in zwei Gruppen eingeteilt werden: Beziehungen (Relationen) von Ideen, und Thatsachen. Mit der ersten Gruppe beschäftigen sich die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik; kurz jede Behauptung, die entweder anschaulich (intuitiv), oder

[1]) Vergl. S. 239 u. 255.

[2]) Prolegomena u. s. w. (Reclam'sche Ausgabe) S. 48.

[3]) Untersuchung über d. menschl. Verstand (Nathansohn's Übers.), 4. Abschn., S. 34.

abgeleitet (demonstrativ) sicher ist. Dass das Quadrat der Hypotenuse gleich den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, der eine Relation zwischen diesen Figuren ausdrückt. Dass dreimal fünf gleich der Hälfte von dreissig, drückt eine Relation zwischen diesen Zahlen aus. Derartige Sätze sind durch die reine Wirksamkeit des Verstandes zu entdecken, ohne von etwas irgendwo im Weltall Existierendem abzuhängen. Hätte es auch niemals in der Natur einen Kreis, oder ein Dreieck gegeben, so würden doch die von Euklid abgeleiteten Wahrheiten immerfort ihre Gewissheit und Evidenz behalten. Thatsachen, die andere Klasse von Gegenständen der menschlichen Vernunft, sind nicht in derselben Weise gesichert, noch ist unsere Evidenz ihrer Wahrheit, wie gross auch immer, von gleicher Beschaffenheit mit der vorhergehenden. Von jeder Thatsache ist stets das Gegenteil möglich, weil es nie einen Widerspruch enthalten kann, und es wird von dem Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit dargestellt (concipiert), als wenn es mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist kein weniger verständlicher Satz und enthält nicht mehr Widerspruch als die Bejahung: sie wird aufgehen.“ In diesen Sätzen ist durchaus nicht gesagt, dass alle Urteile über Proportionen von Grössen und Zahlen analytisch seien, d. h. durch Analyse und Definition der in Beziehung gesetzten Begriffe eingesehen werden können. Hume sagt vielmehr: „kurz jede Behauptung, die entweder anschaulich (intuitiv), oder abgeleitet (demonstrativ) sicher ist“. Also nicht durch Definition, sondern durch Anschauung ist die Behauptung sicher. Allerdings kann auf Grund einer durch Anschauung sichern Behauptung eine andere demonstriert werden, was doch auch Kant nicht bestreitet und nicht bestreiten kann, wie schon aus den oben[1]) angezogenen Stellen der Kritik d. r. Vern. Seite 160 und der Prolegomena Seite 44 hervorgeht[2]). Weiss man durch Zuzählung von 5 Einheiten zu der Zahl fünf, dass $2 \times 5 = 10$ und durch ebendasselbe Verfahren, dass $10 \times 10 = 100$, so kann man nun ohne Hilfe der Anschauung, durch blosse Demonstration, auf Grund des auch nach Kant analytischen Satzes: Gleiches zu Gleichem u. s. w. wissen, dass $2 \times 5 \times 10 = 100$ und dass $100 : 10 : 2 = 5$ u. s. w. Und ebenso ist es auch in der Geometrie. Darin besteht ja die ganze

---

[1]) S. 239 dieser Abhandlung, Anm. 4 u. S. 252.

[2]) Vergleiche übrigens dazu Vaihinger's Commentar I, S. 302 f.

Kunst des mathematischen Verfahrens, von durch Anschauung erlangten Erkenntnissen andere abzuleiten. Die Frage ist nur, ob die letzten Elemente durch Anschauung oder Analyse der Begriffe, d. h. Definition eingesehen werden. Hume behauptet hier sogar das erstere, keineswegs das letztere, also ist aus dieser Stelle nicht bewiesen, dass Hume die mathematische Erkenntnis durchweg für analytisch gehalten habe, wenn nicht gar aus derselben das Gegenteil bewiesen ist.

Nun sagt da noch Hume weiter: „Hätte es auch niemals in der Natur einen Kreis, oder ein Dreieck gegeben, so würden doch die von Euklid abgeleiteten Wahrheiten immerfort ihre Evidenz und Gewissheit behalten". Was kann nun Hume damit meinen? Offenbar dasselbe, was auch Kant so scharf betont. Er weist nämlich darauf hin, dass wir die geometrischen Figuren selber konstruieren, um in concreto zu betrachten, was in ihnen liegt. Denn hätte es in der Natur niemals einen Kreis, oder ein Dreieck gegeben und wir dennoch im Besitze der Euklidischen Wahrheiten vom Kreis und Dreieck wären, so müssten wir ja den Kreis und das Dreieck selbst konstruiert haben. Nun ist gerade die Thatsache, dass der Geometer seine Figuren konstruiert, um auf Grund der Konstruktion seine Sätze, nicht durch Analyse der Begriffe, sondern durch Anschauung und Demonstration zu gewinnen, ein Hauptmotiv für Kant, den synthetischen Charakter der Geometrie zu behaupten und zu betonen[1]). Wie soll es nun auf einmal, wenn Hume auf die konstruktive Methode der Geometrie hinweist, beweisen, dass Hume die geometrischen Sätze durchweg für analytisch gehalten hat?

Es besteht aber doch in diesem Punkte in anderer Hinsicht ein gewaltiger Unterschied zwischen Hume und Kant. Kant meint, wenn der Mathematiker aus sich heraus räumliche Figuren und Zahlen konstruiert und auf Grund dieser Konstruktion Sätze aufstellt, die für die Wirklichkeit Gültigkeit haben, so kann er es nur deshalb, weil dasjenige, was der Mathematik zu Grunde liegt, der Raum und die Zeit, apriorische Formen der Anschauung sind und als solche a priori konstruiert und erkannt werden können. Hume würde aber darauf erwidern: Erstens ist der von mir konstruierte Kreis ebenso ein empirisches Objekt, wenn ich ihn be-

---

[1]) Vergl. Kritik d. r. Vern. (Ausgabe Kehrbach), Methodenlehre, S. 548 ff.

trachte, um über ihn etwas auszusagen, wie der Kreis, den ich an der Sonne und am Monde fertig vorfinde. Und nicht deswegen, weil ich die räumlichen Figuren selbst konstruiere, kann ich allgemein gültige Sätze von ihnen aussagen, sondern weil ich durch die Anschauung und Betrachtung dieser Figuren, ganz gleich ob ich sie fertig in der Natur vorfinde, oder selbst konstruiere, finde, dass sie gewisse Eigenschaften haben, die von ihnen untrennbar und also mit ihrem Begriffe schon gegeben sind. Es liegt schon im Begriffe des Dreiecks, dass es drei Winkel, ebenso im Begriffe des Winkels, dass er eine gewisse Grösse hat. Diese Sätze sind allerdings analytisch, was auch Kant nicht bestreitet und nicht bestreiten kann[1]). Ich kann mir überhaupt keinen Winkel und ebenso keine Linie ohne eine bestimmte Grösse vorstellen. Es kommt also nur darauf an, die Grösse der Summe aller Winkel eines Dreiecks, die doch an und für sich schon potentiell bestimmt ist, herauszustellen, d. h. das an und für sich real Bestehende zu meiner Erkenntnis zu bringen. Zu dieser Erkenntnis des real Bestehenden kann ich allerdings durch Analyse, d. h. Definition des Begriffes vom Dreieck nicht gelangen. Ich muss die Anschauung herbeiziehen und vermittels derselben mit Hilfe von Demonstrationen auf Grund ebenfalls durch Anschauung bereits feststehender Grundsätze erlange ich die Einsicht, dass diese an und für sich potentiell bestimmte Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist. Nun ist noch die Frage, ob dies bloss von diesem Einzeldreieck gilt, oder auch von allen möglichen Dreiecken, die mir je in der Erfahrung gegeben sein können. Da ich aber weiss, dass jedes Dreieck als solches, gleich dem, das ich vor mir habe, drei Winkel und die Summe dieser Winkel eine bestimmte Grösse haben muss, so kann nur die Frage sein, ob nicht durch Änderung der Länge der Seiten und der Grösse der einzelnen Winkel dieses selben Dreicks eine Änderung der Summe der Winkel eintreten kann. Da zeigt mir aber die Anschauung, dass die gleichmässige Vergrösserung, oder Verkleinerung aller Seiten gar keine Veränderung der Winkel hervorrufen kann; bei Vergrösserung, oder Verkleinerung von einer Seite eine andere durch Drehung zurück-, oder vorgeschoben werden muss; durch diese Drehung aber die beiden an derselben sich befindlichen Winkel gleichmässig in umgekehrter Proportion sich vergrössern, resp. verkleinern müssen:

[1]) Vergl. Vaihingers Commentar I, S. 293 f.

so kann ich den allgemeinen synthetischen Satz aufstellen, die Summe der Winkel eines jeden Dreiecks gleich zwei Rechten. Bei all diesem ist es durchaus nicht nötig, dass der Raum eine apriorische Form der Anschauung sei. Noch mehr, diese Annahme würde uns dabei absolut keinen Nutzen bringen. Ob der Raum a priori, oder a posteriori sei, die Sätze der Geometrie können nur durch Anschauung, also Erfahrung mit Hilfe von Demonstrationen eingesehen werden und ebenso ist es mit den Sätzen der Arithmetik.

Die Thatsache nun, dass wir räumliche Figuren und Zahlen aus uns heraus erzeugen, d. h. konstruieren können, beweist nun auch nicht, dass Raum und Zeit apriorische Formen der Anschauung sind, die aller Erfahrung vorhergehen. Wenn wir die Vorstellung des Raumes a posteriori erworben haben, so können wir natürlich durch Einschränkung und Begrenzung des letzteren, der überall vorhanden, weil er eine Eigenschaft aller uns bis jetzt gegebenen äusseren Objekte ist, räumliche Figuren konstruieren, wie wir beliebige Zahlen vorstellen können, nachdem wir durch Erfahrung den Zahlenbegriff ausgebildet haben. Können wir doch ebenso beliebige Farbenschattierungen vorstellen, ja auch solche, wie Hume in einem andern Zusammenhange bemerkt[1]), die wir

---

[1]) Vergl. Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 1, Abschn. 1, S. 27 f. und Unters. über den menschl. Verstand, 2. Abschn., S. 19 f. — Ich möchte hier beiläufig bemerken, dass die Schwierigkeit, die Hume an dieser Stelle gefunden zu haben glaubt, sich doch auflösen lässt. Hume sagt: „Nun setze man, dass jemand dreissig Jahre lang sein Gesicht gebraucht hat und mit den Farben aller Art auf das genaueste bekannt ist, eine einzige Nuance der blauen Farbe ausgenommen, die ihm nie zu Gesicht gekommen sein soll. Man halte ihm alle verschiedenen Nuancen dieser Farbe, die einzige nur ausgenommen, vor und lasse ihn von der untersten bis zur höchsten stufenweise hinaufsteigen; so ist nicht zu zweifeln, dass er die Lücke, wo die Nuance fehlt, wahrnehmen und merken wird, dass zwischen den angrenzenden Farben, an dieser Stelle ein grösserer Abstand sei, als an allen übrigen. Nun frage ich, ob er wohl im stande sein wird, diese Lücke durch seine eigene Einbildungskraft zu ergänzen und die Idee jener besonderen Nuance aus eigener Kraft zu erzeugen, ob gleich ihm der Eindruck davon niemals durch seine Sinne vermittelt worden ist? Ich glaube, es werden wenige sein, die nicht der Meinung wären, dass er es könne; und dieses mag zum Beweise dienen, dass die einfachen Ideen nicht immer von ihnen entsprechenden Impressionen abgeleitet sind". Ich glaube, diese Schwierigkeit lässt sich folgendermassen auflösen. Die verschiedenen Schattierungen einer Farbe sind bedingt, wie jetzt psychologisch feststeht, durch die verschiedenen Grade der Intensität, d. i. der

nie wahrgenommen haben. Jedenfalls können wir durch Mischung verschiedener farbiger und nichtfarbiger Lichtstrahlen, wie der Maler in seiner Weise, aber andere Resultate erzielend, neue Farbentöne erzeugen. Das Gleiche ist auch im Reiche der Töne möglich. Mit Hilfe verschiedener Instrumente können durch Combination von Grund- und Obertönen neue Tongebilde von verschiedener Klangfarbe hervorgerufen werden. Was wir da machen, ist folgendes: Wir lassen äussere Reize, die wir selbst vorher bestimmen, auf unsere Sinne einwirken und rufen also selbst Erfahrung hervor, aber immer mit Hilfe äusserer Objekte und auf Grund ihrer Eigenschaften, die wir manchmal erst auf diesem experimentellen und empirischen Wege entdecken. Und ebendasselbe und nichts anderes thun wir, wenn wir räumliche Figuren konstruieren. Nur ist der uns bekannte Raum, als Eigenschaft aller uns bis jetzt gegebenen äusseren Objekte, überall, so weit bis jetzt unsere Erfahrung reicht, vorhanden. Es ist uns daher möglich, überall und zu jeder Zeit räumliche Figuren zu konstruieren, d. h. zu zeichnen. Der Stoff dazu, die Räumlichkeit, ist uns ja an jedem uns bis jetzt bekannt gewordenen äusseren Objekte, als seine Eigenschaft, gegeben, was bei Farben und Tönen nicht in dieser Allgemeinheit und Gleichartigkeit der Fall ist. Aber ebenso wie wir verschiedene Farben- und Tongebilde selbst hervorbringen können, obwohl Farben und Töne a posteriori erworbene Begriffe sind, so kann es auch bei dem Raum (und der Zeit) der Fall sein, d. h. die Möglichkeit der Konstruktion von räumlichen Gebilden, d. i. Figuren beweist nicht die Apriorität der Raumvorstellung.

Helligkeit und Sättigung, die sie aufweist. Im ersten Falle entstehen die verschiedenen Schattierungen durch stetige Verminderung der Helligkeit, oder, was dasselbe ist, durch Hinzuthun von Schwarz, im andern Falle, wenn der Sättigungsgrad die Schattierung bestimmt, durch stetiges Hinzuthun von Weiss. Wenn man nun eine gewisse Schattierung des Blau, zum Beispiel, noch nicht in der Erfahrung wahrgenommen hat, so bedeutet das, dass man die blaue Farbe mit einem gewissen Mass von Schwarz, oder Weiss gemischt, noch nicht in der Erfahrung angetroffen hat. Da man aber in andern Fällen alle Grade der Helligkeit und der Sättigung, des Schwarz und des Weiss, kennen gelernt hat, so ist in unserem Falle nur nötig, einen gewissen Grad davon, den man schon kennt, mit der blauen Farbe gemischt vorzustellen. Dieses braucht aber nicht so genau wissenschaftlich gemacht zu werden. Wenn alle Materialien zu einer Vorstellung der Einbildungskraft gegeben sind, so besorgt sie die Combination fast unbewusst und so geschickt, dass die Vorstellung nachher als eine ganz einfache (nicht zusammengesetzte) angesehen werden kann.

Wir haben gesehen, nichts kann uns zu der Annahme zwingen, dass Raum und Zeit, im Gegensatz zu den anderen Sinnesqualitäten, apriorische Formen der Sinnlichkeit sind, die aller Erfahrung vorhergehen. Die Möglichkeit der allgemein gültigen, notwendigen Sätze der Mathematik lässt sich, selbst bei Einräumung ihres synthetischen Charakters, sehr wohl auch ohne diese Annahme erklären. Noch mehr, diese Annahme allein würde uns ganz und gar nichts nützen, wenn wir nicht den sehr wichtigen Unterschied in Bezug auf die Art und die Natur der Synthesis bei den eigentlich mathematischen, d. i. Verhältnis- und bei den eigentlich naturwissenschaftlichen, d. i. Seins-, oder Geschehensurteilen konstatieren könnten. Ob Raum und Zeit apriorische, oder aposteriorische Vorstellungen sind, ist bei Feststellung mathematischer Proportionen ganz gleichgültig. Die Hauptsache ist dabei, dass die Synthesis, die da mit Hilfe der Anschauung, Zählung, Messung, also der Erfahrung, vollzogen wird, nur dazu dient, die genaue Bestimmung eines Verhältnisses zu unserer Erkenntnis zu bringen, dessen reales Bestehen, ja dessen (potentielles) Bestimmtsein durch die Objekte selbst gegeben ist. Wenn nun das, was die Erfahrung zu leisten hat, bloss darin besteht, das an und für sich Bestehende und mit den Objekten selbst Gegebene zu unserer Erkenntnis zu bringen; so muss die erlangte Erkenntnis unbeschadet ihres empirischen Hilfsmittels allgemein und notwendig sein. Dass 5 und 7 eine bestimmte Summe, die uns aber vorläufig noch unbekannt ist, also eine Summe $= x$ zusammen ausmachen, wissen wir ohne jede Erfahrung. Nur um dieses x ausfindig zu machen und zu bestimmen, müssen wir die Erfahrung heranziehen. Haben wir einmal durch Erfahrung, durch Zusammenzählung der beiden Zahlen die Erkenntnis erlangt, dass die gesuchte Summe, die sie zusammen ausmachen, dass das x gleich 12 ist, so muss es auf Grund des analytischen Satzes, Gleiches zu Gleichem u. s. w., von allen Objekten gelten, von denen uns $5 + 7$ jemals gegeben sein werden. Dass die Winkel eines Dreiecks zusammen eine an und für sich bestimmte Grösse $= x$ ausmachen, wissen wir ebenfalls ohne jede Erfahrung. Diese an und für sich bestimmte Grösse machen wir für unsere Erkenntnis ausfindig mit Hilfe von Anschauung und Demonstrationen auf Grund ebenfalls durch Anschauung, also Erfahrung bereits erlangter Erkenntnis. Bei dieser Operation wird uns klar, dass die bestimmte Grösse, die die Winkel eines jeden Dreiecks ausmachen, weder von der Länge der Seiten, noch von

der Grösse eines jeden einzelnen Winkels für sich abhängt, sondern von dem Verhältnis aller Winkel zu einander in einer solchen Figur. Daher gilt in Bezug darauf von allen Dreiecken, was wir von dem einzelnen ausfindig machen. Und wenn Hume in seinem Hauptwerk den Satz, die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten, für schwankend und unsicher hält; so ist der Grund davon in seiner Behauptung zu suchen, dass wir weder in der Vorstellung, noch irgendwo in der Erfahrung eine wirkliche Gerade und daher keinen einheitlichen Massstab fur eine solche haben. Ist diese Behauptung richtig, so hilft uns die Annahme der Apriorität des Raumes ebenfalls nicht. Hätten wir einen sichern Massstab für eine gerade Linie, so könnten wir ihr Verhältnis der Grösse zu einer zwischen denselben Punkten gezogenen Krummen mit vollkommener Sicherheit auf Grund von Messungen bestimmen und diese Bestimmung würde von dem Verhältnis aller Geraden zu ihren Krummen gelten, da die Gerade immer und überall dieselbe wäre. Denn der Unterschied der Länge könnte dann auf das Verhältnis der Grösse zur Krummen gar keinen Einfluss haben, da wir doch wüssten (was ich schon oben S. 253 dargelegt habe), dass die längere eine Zusammensetzung von gleichartigen Teilen sei, und was von den Teilen in Bezug auf eine Eigenschaft gilt, die ihnen und dem Ganzen in gleicher Weise gemeinsam ist, auch vom letztern gelten muss. Die Annahme der Apriorität des Raumes wäre also dann ebenso unnötig, wie sie jetzt, da doch Hume mit seiner Behauptung, dass wir keinen genauen Massstab für die Gerade haben, Recht hat, ohne Nutzen ist. Aber wenn auch die Geometrie keinen so sichern Massstab für die gerade Linie hat, wie ihn die Arithmetik für ihre Operationen in der Einheit besitzt, so besitzt sie doch immerhin einen annähernd sichern Massstab für dieselbe. Und deswegen konnte Hume von den Grundsätzen der Geometrie sagen[1]: „Aber weil diese Fundamentalsätze von den leichtesten und der Täuschung am wenigsten unterworfenen Erfahrungen abhängen, so gewähren sie ihren Folgerungen einen Grad von Genauigkeit, dessen diese Folgerungen allein genommen keineswegs fähig sind". Und weiter: „Und dieses ist eigentlich die Natur und der Vorteil der Geometrie, dass sie uns immer solche Erfahrungen vorhält, die uns, vermöge ihrer Simplizität, in keinen beträchtlichen Irrtum führen können".

---

[1]) Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 3, Abschn. 1, S. 150.

3.

Die Apriorität des Raumes und der Zeit.

Lässt sich nun, nach unseren vorhergehenden Ausführungen, zeigen, dass die Apodiktizität von Sätzen über Proportionen bei räumlichen Grössen und bei Zahlen, ihren synthetischen Charakter selbst zugegeben, gar nicht davon abhängt, ob Raum und Zeit apriorische, oder aposteriorische Vorstellungen sind; so enthält doch die Geometrie einige Axiome, deren Bedeutung als solche, d. h. deren unbedingte Geltung für uns Menschen, wenigstens was den Raum betrifft, doch davon abhängt. Ich meine die Axiome, die die Beschaffenheit des Raumes selbst betreffen: Der Raum hat nur drei Dimensionen, zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Es sind nämlich in Bezug auf die Apodiktizität der Geometrie zwei Fragen scharf von einander zu trennen. Wird gefragt, ob auf Grund des uns gegebenen Raumes mit allen seinen Beschaffenheiten eine apodiktische geometrische Wissenschaft mit allen ihren synthetischen Sätzen durch Erfahrung möglich ist; so muss diese Frage, nach allem, was wir bis jetzt darüber vorgebracht haben, mit Ja beantwortet werden. Ob der Raum selbst a priori, oder a posteriori ist, kann dabei gar nicht in Betracht kommen. Wird aber gefragt, ob der uns gegebene Raum mit allen seinen Beschaffenheiten der einzig mögliche ist, der uns Menschen je in der Erfahrung gegeben sein kann und daran eine andere Frage geknüpft, ob unsere Geometrie mit allen ihren Sätzen für alle möglichen Dinge, die uns je in der Erfahrung gegeben sein können, unbedingte Gültigkeit hat; so wird die Beantwortung dieser Frage allerdings davon abhängen, ob der Raum, den wir haben, a priori, oder a posteriori ist. Hume, der nur die erste Frage aufgeworfen hat, konnte dieselbe in unserem Sinne mit Ja beantworten, wenn auch mit der einzigen, für die Zwecke der Erfahrung ganz unbedeutenden Einschränkung: so weit der Raum für unsere Sinne bestimmbar, d. h. messbar ist. Abgesehen aber von dieser, wie gesagt für die Zwecke der Erfahrung ganz unbedeutenden Einschränkung, gilt alles, was wir einmal von räumlichen Verhältnissen ausmachen, für alle Dinge, die dieselben räumlichen Beschaffenheiten aufweisen, d. h. für alle Dinge, die uns bekannt sind. Für ihn ist ja der Raum nichts anderes, als die Vorstellung der Gesamtheit aller gegebenen räumlichen Dinge. Und ebenso wie es ihm zwecklos erscheinen würde zu untersuchen, ob es möglich

und denkbar ist, dass uns jemals Dinge mit ganz anderen Qualitäten, als die wir kennen, in der Erfahrung gegeben sein können, so müsste ihm jede Untersuchung darüber als vergebliche Mühe und Zeitverschwendung vorkommen, ob der Raum, oder die Dinge mit den räumlichen Verhältnissen, die wir kennen, die einzig möglichen und denkbaren sind, die Gegenstand unserer Erfahrung werden können. Möglich und denkbar ist nach Hume alles, was keinen inneren Widerspruch in sich enthält. Bei Kant finden wir die beiden oben aufgestellten Fragen durcheinander gewürfelt. Jedenfalls glaubte Kant, wie aus zahlreichen Stellen hervorgeht, dass die Beantwortung der ersten Frage ebenso wie die der zweiten von der Entscheidung darüber abhängt, ob der Raum apriorischen, oder aposteriorischen Ursprungs sei. Darin hat er eben geirrt. Aber auch die andere Frage, ob es denkbar und möglich ist, dass uns Dinge mit ganz anderen räumlichen Beschaffenheiten, als die wir kennen, jemals in der Erfahrung gegeben werden könnten, für die alsdann unsere Geometrie keine Gültigkeit haben würde, war auf die Entscheidung Kants über den Ursprung des Raumes von grossem Einfluss. Der Gedanke einer solchen Möglichkeit war ihm unerträglich und für seine Auffassung eine Beeinträchtigung und Beschränkung der Apodiktizität der Mathematik. Unter apodiktisch gewiss verstand er überhaupt die uneingeschränkte und unbedingte Gültigkeit für alle mögliche Erfahrung. Und eine solche apodiktische Gewissheit forderte er für die Mathematik. Bei einer solchen Forderung blieb ihm natürlich nichts anderes übrig, als den Raum, den wir haben, (und die Zeit) selbst zu einer Bedingung aller für uns Menschen möglichen Anschauung und somit aller möglichen Erfahrung überhaupt zu stempeln. Der Raum (und die Zeit) durfte demnach nicht wie die anderen Sinnesqualitäten, Farben, Töne u. s. w., als zur Materie der Empfindung gehörig angesehen, sondern musste im Gegensatz zu diesen als Form der Anschauung erklärt werden. Und als Form durfte er nicht, wie Farben und Töne, zu äusseren, wenn auch ganz ungleichartigen Vorgängen, oder Beschaffenheiten in irgend einem Connexus stehen. Er musste in einem ganz andern Sinne als Farben und Töne und andere Sinnesqualitäten subjektiv sein. Er musste also zu einer ausschliessenden, nur und bloss subjektiven Form der Anschauung gemacht werden, in die sich die Materie der Empfindung wohl oder übel einfügen muss. Es soll aber damit keineswegs gesagt sein, dass Kant Raum und Zeit als

fertige Formen im Subjekt, als unendliche, leere Gefässe, wie Herbart spottend sagt, hingestellt hat. Es ist das Verdienst hauptsächlich Cohen's[1]), diese irrige Ansicht über Kants Theorie von Raum und Zeit aus dem Grunde widerlegt zu haben. Kant hat zweifellos die Raum- und Zeitformen als Handlungen des Gemüts gefasst, die durch äussere, respektive innere Einwirkungen empfangenen Empfindungen, aber von diesen selbst unabhängig in bestimmter Weise zu ordnen. Cohen selbst giebt aber zu, dass die von Kant behauptete Subjektivität von Raum und Zeit in einem ganz andern Sinne gemeint ist, als die schon vor Kant, von Locke und vielen anderen, behauptete Subjektivität der Empfindungsqualitäten[2]). „Die Farben sind subjektiv, sagt Cohen, aber sie beruhen nichtsdestoweniger auf dem objektiven Schwingungsverhältnisse der Moleküle. Der Raum soll a priori sein, d. h. im Subjekte seinen Sitz haben.“ Und ich füge noch hinzu nur und bloss subjektiv, ohne jede Beziehung zu äusseren, wenn auch ganz ungleichartigen Vorgängen oder Beschaffenheiten[3]). Ja, das hat Kant behauptet und musste das behaupten, wenn anders die Apodiktizität der Mathematik, in dem Sinne, wie er sie fordert sicher gestellt sein soll. Denn nur wenn der Raum eine apriorische Form ist, die einzig und allein im Subjekte und in seiner Art, gegebene Empfindung zu fassen und zu ordnen begründet ist, ohne dass dabei irgend welche Bestimmung der Objekte der Empfindung in Betracht kommt und kommen kann — also nur wenn die Objekte der Empfindung in gar keinem Connexus zu ihrem Räumlichgefasst-werden stehen: kann der uns bekannte Raum selbst als uneingeschränkte Bedingung aller möglichen äusseren Erfahrung, (und ebenso die Zeit aller möglichen innern Erfahrung), angesehen worden; nur dann kann die Apodiktizität der Mathematik, wie Kant sie fordert, sicher gestellt sein. Wenn nun Kant in einigen Stellen, wo er sich gegen die Identifizierung seiner Theorie mit dem materialen Idealismus Berkeley's wehrt, diese seine Theorie vom Raum mit der Locke's von den sekundären Qualitäten vergleicht[4]), so war Kant in dem Augenblick, als er es niederschrieb, über seine eigene Theorie nicht ganz im Klaren, natürlich ohne

---

[1]) Kants Theorie d. Erfahr. S. 39 f. u. öfter.

[2]) Vergl. ebenda S. 48.

[3]) Vergleiche auch Vaihinger's Comm. II, Exkurs über die möglichen Fälle, S. 134 ff. besonders S. 141 f.

[4]) Vergl. Prolegomena (Reclamsche Ausg.), S. 67 f.

dass seine Abwehr des materialen Idealismus deshalb an und für sich unberechtigt wäre. Die Subjektivität des Raumes (und der Zeit) nach Kant hat eine durchaus andere Bedeutung, als die der sekundären Qualitäten nach Locke. Und wenn Kant in derselben Stelle sagt: er müsste, wenn er seine Theorie vom Raume aufgäbe, sagen, „dass die Vorstellung vom Raume nicht bloss dem Verhältnisse, was die Sinnlichkeit zu den Objekten hat, sondern dass sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei, womit er aber so wenig Sinn verbinden kann, als mit der Behauptung, dass die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnobers eine Ähnlichkeit habe“: so ist es nicht ganz richtig, denn Kant hat in der That vom Raume etwas anderes behauptet, als das, was von der Empfindung des Roten durch die Einwirkung des Zinnobers allgemein zugegeben wird. Die Empfindung der roten Farbe hat allerdings keine Ähnlichkeit mit einer Eigenschaft des Zinnobers, aber nichtsdestoweniger ist sie von einer Eigenschaft desselben bedingt, von der Eigenschaft nämlich, solche Ätherschwingungen auf unsere Netzhaut einwirken zu lassen, die in uns die Empfindung der roten Farbe hervorrufen. Die Vorstellung des Raumes aber darf im konsequenten Sinne Kants, entgegen Leibniz und Hume, weder von, wenn auch ganz ungleichartigen Eigenschaften, noch Verhältnissen äusserer Objekte abhängig, oder bedingt sein, wenn anders der Raum, nach Kants Forderung, als uneingeschränkte Bedingung aller möglichen äusseren Anschauung und eben darum die Geometrie für alle möglichen Dinge äusserer Erfahrung gelten soll [1]).

Nachdem wir festgestellt, was die eigentliche, konsequente Ansicht Kants von der Idealität und Subjektivität des Raumes und der Zeit in sich schliesst, wollen wir nun untersuchen, ob er mit dieser seiner Hypothese wirklich das erreicht hat und er-

---

[1]) Ich möchte hier wenigstens eine der vielen Stellen citieren, wo Kant seine Ansicht über die Apriorität und Subjektivität des Raumes und der Zeit ganz konsequent vorträgt: „Raum und Zeit sind die reine Form derselben (der Receptivität der Sinnlichkeit), Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heisst darum reine Anschauung; diese ist aber das in unserm Erkenntnis, was da macht, dass sie Erkenntnis a posteriori, d. i. empirische Anschauung heisst. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein“. Kritik d. r. V., S. 66 unten ferner.

reichen konnte, was er eigentlich wollte und woran ihm hauptsächlich gelegen war. Es ist ein missliches Unternehmen, feststellen zu wollen, was überhaupt jemals Gegenstand unserer Erfahrung werden, oder nicht werden kann. Wir können höchstens die Erfahrung, die wir schon haben, zu analysieren und die Bedingungen der Möglichkeit eben dieser Erfahrung aufzufinden suchen, wir können aber nicht die Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt ein für allemal feststellen. Denn die Begriffe, Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und Bedingungen aller möglichen Erfahrung, sind durchaus zweierlei, die aber leider Kant und auch Cohen und viele andere Kantianer sehr oft mit einander verwechseln. Die Bedingungen aller möglichen Erfahrung feststellen zu können, ist nur dann Aussicht vorhanden, wenn diese Feststellung selbst a priori geschehen könnte. Das versucht Kant in der That und glaubt es durchführen zu können, indem er von dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung ausgeht und die Bedingungen für dieselbe aufzuweisen und festzustellen sucht. Er bemerkt aber dabei nicht, dass er, indem er dies thut, doch schon etwas und zwar sehr vieles voraussetzt, nämlich die ganze Erfahrung, die wir haben. Er dreht sich daher, wie es bei einem solchen Unternehmen gar nicht anders sein kann, im Kreise herum. Von der Möglichkeit der Erfahrung, die wir haben, kann nimmermehr auf alle mögliche Erfahrung überhaupt geschlossen werden. Die Bedingungen der Erfahrung, die wir schon haben, können am Ende, wie es sehr wahrscheinlich ist, in gleicher Weise von den Dingen an sich, wenn man solche annimmt, oder von der Beschaffenheit der gegebenen Impressionen, wie von unserer Erkenntnisthätigkeit abhängen und bedingt sein. Diese Bedingungen, oder vielmehr wichtigsten Bestandteile der Erfahrung müssen uns, solange uns keine anderen Dinge und somit auch keine andere Erfahrung, als die wir haben, gegeben sind, als notwendige Vorstellungen, oder Begriffe erscheinen. Eine solche Notwendigkeit kann aber nicht anders, als psychologisch erklärt werden. Es bleibt daher immer denkbar und möglich, dass uns einmal ganz anders geartete Dinge gegeben sein und wir alsdann auf Grund und unter dem Einfluss derselben eine ganz andere Erfahrung mit ganz anderen Bedingungen, oder richtiger Hauptbestandteilen ausbilden könnten. Die Feststellung von apodiktisch gewissen Erkenntnissen und Bedingungen für alle mögliche Erfahrung, wie Kant sie fordert und durchzuführen sucht,

ist daher eine vergebliche Bemühung und ein Ding der Unmöglichkeit. Begnügt man sich aber mit der Feststellung von apodiktischen Erkenntnissen innerhalb der uns bis jetzt gegebenen Erfahrungswelt, so braucht man wiederum keine Theorien von apriorischen Formen der Anschauung. Jedenfalls braucht man sie nicht, wie ich im vorangehenden Abschnitt gezeigt habe, für die Mathematik. Denn die Apodiktizität der Mathematik innerhalb einer Erfahrungswelt, wie wir sie bis jetzt kennen gelernt, innerhalb eines Raumes von drei Dimensionen, ist, wie ich gezeigt habe, auch ohne etwas Apriorisches im Kantischen Sinne anzunehmen, sehr wohl zu erklären. Noch mehr, eine jede derartige Annahme kann für ihre Erklärung von gar keiner Bedeutung sein, weil sie den Gegenstand, der erklärt werden soll, im Grunde gar nicht berührt. Der transscendentale Beweis für die Apriorität und Idealität des Raumes und der Zeit im Kantischen Sinne, d. h. für ihre ausschliessende Subjektivität, als nur und bloss im Subjekte begründete Formen, ist daher jedenfalls verloren. Die im Grunde von niemand geleugnete Thatsache der Apodiktizität der Mathematik soll beweisen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit, die der letzteren zu Grunde liegen, apriorische Formen der Anschauung sind, die in keiner Weise von irgend welchen Objekten, oder deren realen Eigenschaften, oder Verhältnissen abhängig sind und nur und bloss im Subjekte ihren Sitz und Ursprung haben. Wie wird nun die Apodiktizität der Mathematik selbst gefasst? Bedeutet sie die notwendige Gültigkeit der mathematischen Sätze für alle Gegenstände, die wir bis jetzt in unserer Erfahrungswelt kennen gelernt haben, also für alle Gegenstände, die gemäss ihrer Beschaffenheit für uns räumliche und zeitliche Eigenschaften haben: so ist eine solche Apodiktizität der Mathematik auch ohne die Annahme einer Apriorität im Sinne der ausschliessenden Subjektivität von Raum und Zeit sehr wohl zu erklären und sicherzustellen. Ja, eine solche Annahme hat gar nichts, wie ich es bereits dargethan, mit der Erklärung und Sicherstellung der Apodiktizität der Mathematik in diesem Sinne zu schaffen. Bedeutet aber die Apodiktizität der Mathematik die notwendige Gültigkeit der mathematischen Sätze für alle möglichen Dinge, die uns jemals in der Erfahrung gegeben sein könnten, so muss die Behauptung einer solchen Apodiktizität der Mathematik noch erst selbst bewiesen werden. Dieses ist aber nur auf dem einzigen Wege möglich, indem bewiesen wird, dass die Vorstel-

lungen von Raum und Zeit in gar keiner Weise von realen Eigenschaften und Verhältnissen der Dinge abhängen und nur und bloss, einzig und allein im Subjekte ihren Ursprung haben, als Formen seiner Fassungsart, in die sich die Eindrücke aller möglichen Dinge wohl oder übel einfügen müssen, wenn sie überhaupt Gegenstände unserer Anschauung werden sollen. Wie soll nun das, was allein die Apodiktizität der Mathematik in dem jetzt gewollten Sinne erst beweisen und sicherstellen kann, selbst aus dieser Apodiktizität der Mathematik bewiesen werden?! Einen handgreiflicheren Zirkelschluss giebt es kaum! Und dieser Zirkelschluss wurzelt in dem Grundirrtum des ganzen Unternehmens, in dem Versuch, von dem Begriff der Möglichkeit der Erfahrung die Bedingungen für alle mögliche Erfahrung abzuleiten und festzustellen. Mit dem transscendentalen Beweise ist es also nichts.

Aber Kant hat ja in der metaphysischen Erörterung des Begriffes vom Raume (und im entsprechenden Abschnitt von der Zeit) versucht, die Apriorität und Subjektivität des Raumes (und ebenso der Zeit) auch auf anderem Wege zu beweisen. Vielleicht gelang es ihm da besser. Und wenn das der Fall sein sollte, so wäre damit auch zugleich die Apodiktizität der Mathematik, wie er sie fordert, sicher gestellt. Wir wollen daher auch diese Beweise untersuchen, um zu zeigen, dass der Grundirrtum, die Verwechslung der Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung und aller möglichen Erfahrung, auch da alle seine Bemühungen scheitern lässt. Wir verzichten aber füglich darauf, nach Art der Kantphilologen, jedes Wort einzeln zu interpretieren und zu untersuchen. Es genügt für unsern Zweck bloss zu untersuchen, ob nicht in diesen Argumenten vielleicht etwas enthalten ist, was zur Annahme einer Apriorität von Raum und Zeit im Sinne einer ausschliessenden Subjektivität zwingen kann. Die Voraussetzung, auf die sich das erste Argument stützt, besagt zweierlei. Ich bemerke aber gleich, dass der eigentliche Beweisgrund der zweite Punkt der Voraussetzung ist. Erstens, dass wir die Dinge ausser und neben einander, zweitens, dass wir sie allesamt in einem Raume, in dem wir uns auch selbst befinden, wahrnehmen. Was den ersten Punkt betrifft, so besagt er, dass wir die Dinge räumlich wahrnehmen und um das zu können, muss die Fähigkeit dazu bereits vor der Wahrnehmung in uns vorhanden sein. Das wird niemand bestreiten. Aber ganz dasselbe gilt auch von Farben

und Tönen und andern Sinnesqualitäten. Um die Dinge farbig und tönend wahrnehmen zu können, muss die Fähigkeit dazu bereits vor der Wahrnehmung in uns vorhanden sein. Aber nichtsdestoweniger ist die Wahrnehmung des Farbigen und Tönenden (samt der Befähigung dazu) von gewissen Beschaffenheiten der Dinge selbst abhängig und ebenso kann es auch mit der Wahrnehmung des Räumlichen bewandt sein. Dieses soll aber, wie gesagt, als eine Bemerkung nebenbei gelten, die den Zweck hat, das Folgende leichter verständlich zu machen. Der zweite Punkt, der eigentliche Beweisgrund, besagt, dass wir die räumlichen Dinge alle insgesamt in einem Raume wahrnehmen, und also ausser denselben die Vorstellung eines allgemeinen Raumes haben, in dem wir sie und uns selbst wahrnehmen. Es ist nun die Frage, was ist das Primäre und was das Sekundäre, was die Bedingung und was das Bedingte. Hume lehrte: Die räumlich, farbig u. s. w. gearteten Dinge sind uns zuerst als Impressionen gegeben. Wenn wir von allen sonstigen Eigenschaften der Dinge abstrahieren und nur ihre Eigenschaft des Räumlichen vorstellen, so erlangen wir die Vorstellung vom Raume. Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Leibniz. (Der Unterschied zwischen Leibniz' Lehre vom Raume und der Hume'schen braucht hier nicht erörtert zu werden, weil er in diesem Zusammenhang gleichgültig ist.) Da sagt Kant, die räumlichen Dinge können wir nur im Raume wahrnehmen, also muss die Vorstellung des Raumes der Wahrnehmung der räumlichen Dinge vorhergehen und sie allererst möglich machen. Darauf ist zu erwidern: allerdings, nachdem wir die Vorstellung des Raumes durch Erfahrung ausgebildet haben, müssen wir die räumlichen Dinge im Raume wahrnehmen. Wie mag es aber mit den ersten Wahrnehmungen des Kindes bestellt sein? Nimmt es auch gleich die räumlichen Dinge im Raume wahr? Wer kann darüber entscheiden? Jedenfalls ist es nicht wahrscheinlich. Das Kind wird wahrscheinlich zuerst bloss räumliche Dinge wahrnehmen und erst nach und nach die Raumvorstellung ausbilden, indem es allmählich und stetig beobachtet, dass diese räumlichen Dinge von anderen räumlichen und diese wieder von anderen u. s. w. umgeben sind. Die Vorstellung des Raumes ist eigentlich nichts anderes, als die Vorstellung der Gesamtheit der uns bis jetzt durch Impressionen gegebenen räumlichen Dinge. Sie ist daher potentiell unendlich, weil wir, wenn wir überhaupt vorstellen, immer ein Etwas, also nichts Leeres und Inhaltsloses vorstellen können.

Wir müssen daher, sobald unsere Einbildungskraft thätig ist, die Dinge als von anderen umgeben vorstellen, die, solange uns keine anders gearteten, äusseren Impressionen gegeben sind, ebenfalls räumlich vorgestellt werden müssen. Nur auf diese und keine andere Weise wird unsere Raumvorstellung gebildet. Geht man aber vom Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung aus — der Erfahrung, die im letzten Grunde unter dem Einfluss der uns bis jetzt gegebenen Impressionen ausgebildet worden ist; so wird natürlich die Raumvorstellung als notwendige Bedingung, oder richtiger als wesentlicher Bestandteil eben dieser Erfahrung angesehen werden müssen. Daraus ist aber nimmermehr die Vorstellung des Raumes mit allen seinen Beschaffenheiten als notwendige Bedingung für alle mögliche äussere Erfahrung überhaupt zu beweisen. Damit ist nun auch das zweite Argument hinfällig geworden. Dieses Argument ist ohnehin durch Herbart gründlich widerlegt, und auch die Anstrengungen Liebmanns und Cohens vermögen nicht, ihm wieder aufzuhelfen[1]). Das zweite Argument ruht auf der Behauptung: Wir können alle Gegenstände aus dem Raume wegdenken, den Raum selbst aber nicht. Daraus soll folgen, der Raum muss als eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt, als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen werden. Wir können alle Gegenstände aus dem Raume wegdenken, den Raum aber können wir nicht wegdenken, sondern müssen ihn stets vorstellen. Was sind Gegenstände? Vorstellungen von gewisser Gestalt, Farbe u. s. w. Wir können also einen leeren, farblosen Raum vorstellen. Hume aber behauptet gerade das Gegenteil. Wir können zwar unausgedehnte farbige Punkte vorstellen, Räumliches ohne Farbiges, oder Tastbares nicht[2]). In der That haben beide zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht. In der Wirklichkeit können wir weder Ausgedehntes ohne Farbe, oder Tastbares, noch Farbiges, oder Tastbares ohne Ausdehnung vorstellen[3]). Kant aber behauptet hier, es sei möglich, blossen Raum vorzustellen. Im Ab-

---

[1]) Vergl. Vaihingers Comm., II. S. 198 ff.

[2]) Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 2, Abschn. 3, S. 89 f. und Abschn. 4, S. 92 und Tl. 4, Abschn. 4, S. 447 f.

[3]) Vergl. Stumpf, Über den psychol. Ursprung der Raumvorstellung, S. 13 Anm. Stumpf hebt merkwürdigerweise nicht hervor, dass Hume sogar das Gegenteil von Kants Ansicht behauptet.

schnitt, die Antizipationen der Wahrnehmung und an anderen Stellen sagt aber Kant selbst: „Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden“ [1]). Also wahrgenommen kann er nicht werden, vorgestellt aber ja. Dieser Widerspruch, der sich in der That heben lässt, geht uns hier nichts an. Jedenfalls geht hier aus Kants Worten hervor, dass es möglich sei, blossen Raum vorzustellen. Aber einfach Nichts kann doch nicht vorgestellt werden, denn Nichts vorstellen bedeutet so viel als nicht vorstellen, es ist aber unmöglich, weil sich widersprechend, zu gleicher Zeit vorzustellen und nicht vorzustellen. Also muss Kant hier der Meinung gewesen sein, dass der blosse Raum schon Inhalt einer Vorstellung sein kann. Wenn aber dem so ist, warum lässt sich nicht die behauptete Notwendigkeit der Raumvorstellung in der Weise erklären, dass der Raum in der That die letzte und höchste Abstraktion ist. Wenn wir in ein Tonstück vertieft sind, oder unsere Phantasie mit der Beobachtung unseres inneren Seelenlebens beschäftigt ist, da müssen wir doch sicherlich keinen Raum dabei vorstellen. Wenn nun die Notwendigkeit der Raumvorstellung behauptet wird, so kann es doch nur so gemeint sein, dass wir, sobald wir äussere Dinge vorstellen, von allem, wie Farben, Tönen u. s. w. abstrahieren können bis auf den Raum. Nun ist es doch selbstverständlich, dass etwas in unserer Vorstellung als Inhalt übrig bleiben muss, wenn sie nicht gänzlich aufgehoben werden soll. Umgekehrt aber, vom Raum abstrahieren und nur Farbiges vorstellen, muss schon deswegen unmöglich sein, weil man nicht einen Artbegriff ohne seinen Gattungsbegriff vorstellen kann. Wenn man z. B. die blaue Farbe vorstellt, so muss man jedenfalls den Begriff des Farbigen überhaupt mit vorstellen. Der Raum ist, wenn wir auch schon die Kantische Voraussetzung der Möglichkeit Raum allein vorzustellen und der Notwendigkeit der Raumvorstellung gelten lassen, die letzte und höchste Abstraktion der äusseren Dinge, wie sie uns bis jetzt gegeben sind; daher können wir in unserer Vorstellung von allem andern abstrahieren, vom Raume als dem letzten und höchsten abstrakten Begriff aller Dinge aber nicht.

Aber der Raum ist kein Begriff, sondern eine Anschauung, behauptet das dritte Argument. Alle Teile des Raumes sind in

---

[1]) Kritik d. r. V., S. 167.

dem einen Raume enthalten und fallen nicht unter den Begriff des Raumes. Aber der Raum ist ja das Merkmal des Ausser- und Nebeneinander-Seins aller uns bis jetzt gegebenen äusseren Dinge. Wie sollen denn die einzelnen, gleichartigen Teile des Raumes anders, als ausser und neben einander befindlich und daher auch nur in einem Raume gedacht und vorgestellt werden? Die verschiedenen räumlichen Figuren, wie Kreis, Dreieck u. s. w. fallen in der That unter den Begriff des Räumlichen. Der Raum selbst aber muss als einig vorgestellt werden, in dem sich alle seine Teile neben einander befinden, weil er eben das Merkmal des Nebeneinander der Dinge, oder die Vorstellung der Gesamtheit der Dinge mit Abstraktion aller ihrer anderen Qualitäten ist.

Wir haben nun gesehen, weder die transscendentale, noch die metaphysische Erörterung konnte die Apriorität des Raumes (und der Zeit) im Sinne der ausschliessenden Subjektivität beweisen. Wenn aber dem so ist, so ist auch die Apodiktizität der Mathematik, wie Kant sie fordert, ihre uneingeschränkte und unbedingte Gültigkeit für alle möglichen Dinge, für Dinge aller möglichen Erfahrung überhaupt, unmöglich sicherzustellen. Die Apodiktizität der Mathematik im engeren Sinne aber, ihre unbedingte Gültigkeit für alle Dinge unserer Erfahrung, für alle Dinge von gleichartigen räumlich-zeitlichen Beschaffenheiten, wie sie uns bis jetzt in der Erfahrung gegeben sind — eine solche Apodiktizität der Mathematik ist auch ohne die Annahme der Apriorität des Raumes und der Zeit fest begründet und sicher gestellt und würde durch diese Annahme gar nicht fester und sicherer werden. Die ganze transscendentale Ästhetik muss also in diesem Betracht einerseits als vergebliche, andererseits als unnötige Bemühung angesehen werden, sodass wir, was die Erklärung der Apodiktizität der Mathematik betrifft, ausrufen müssen: zurück auf die Bahn, die uns Hume gezeigt hat! Ebenso liegt kein zwingender Grund vor, die Vorstellungen von Raum und Zeit, im prinzipiellen Gegensatze zu den anderen Sinnesqualitäten, als ausschliessend subjektive Formen der Anschauung hinzustellen, die zu gar keinen Beschaffenheiten oder Verhältnissen der Dinge in Beziehung stehen.

Jedoch, glaube ich, lässt sich ein Unterschied zwischen der Vorstellung des Raumes und der der Zeit auf Grund folgender Erwägung herausspekulieren. Wenn wir vom Raume, wie von den anderen Sinnesqualitäten nur sagen können, sie sind Bedingungen, oder richtiger Hauptbestandteile unserer, aber nicht aller mög-

lichen und denkbaren Erfahrung, so können wir von der Zeitvorstellung, jedenfalls im Sinne Kants, wenn auch nicht auf Grund seiner Beweisführung, behaupten, sie ist und muss sein ein Hauptbestandteil aller für uns Menschen möglichen und denkbaren Erfahrung. Denn wenn auch die Zeit nur die abstrakte Vorstellung der Succession unserer Vorstellungen ist, so ist sie doch jedenfalls nicht vom Inhalte der letzteren, wie es bei der Raumvorstellung sein mag, abhängig und bedingt. Was uns auch jemals als Inhalt unserer Vorstellungen gegeben sein möchte, wir würden es doch immerhin in unserer Art, also successive vorstellen und auf Grund derselben die Zeitvorstellung bilden müssen. Dadurch, dass die Zeitvorstellung nicht durch den Inhalt des Vorgestellten, sondern nur durch die Art des Vorstellens entsteht und entstehen kann, unterscheidet sie sich von der Raumvorstellung und muss als notwendiger Hauptbestandteil aller für uns Menschen möglichen Erfahrung angesehen werden.

4.

Die Kategorien.

(Substanz, Kausalität).

Wir haben oben den wichtigen Unterschied zwischen der Natur der Synthesis in mathematischen und derjenigen in naturwissenschaftlichen Sätzen erkannt und festgestellt. Das Verhältnis, in dem die Objekte der Mathematik zu einander stehen, ist schon durch die Begriffe eben dieser Objekte selbst gegeben, so dass ich keine besondere Erfahrung brauche, um das Vorhandensein eines Verhältnisses überhaupt einzusehen. Die Einsicht des Bestehens des Verhältnisses zwischen den Objekten kann also auf analytischem Wege, durch Definition ihrer Begriffe erlangt werden. Die Synthesis, die dennoch erforderlich ist, um ein mathematisches Urteil zu vollziehen, besteht bloss in der genauen Bestimmung des Verhältnisses. Diese Einsicht der genauen Bestimmung kann allerdings auf analytischem Wege, durch Definition der Begriffe nicht erlangt werden. Dazu ist Erfahrung, als Anschauung, Zählung, Messung notwendig. Wenn aber die Synthesis, die mit Hilfe der Erfahrung vollzogen wird, bloss darin besteht, ein Verhältnis, das mit den Objekten selbst gegeben und durch sie selbst schon (potentiell) bestimmt ist, zu unserer Erkenntnis zu bringen; so muss die erlangte Erkenntnis, unbeschadet ihres empirischen Hilfs-

mittels, allgemein und notwendig sein. Bei den Objekten der Naturwissenschaft hingegen wird schon durch die Behauptung des Bestehens eines Verhältnisses eine Synthesis vollzogen. Denn auf bloss analytischem Wege, durch Definition der Begriffe der Objekte, kann ich noch nicht einsehen, dass die Objekte überhaupt in einem Verhältnis zu einander stehen. Dass ein Dreieck drei Winkel, die Summe dieser Winkel irgend eine Grösse haben muss, ist eine Einsicht, die mit dem Begriffe der Objekte selbst gegeben ist. Es handelt sich nur darum, eben die Grösse der Summe, die doch schon (potentiell) bestimmt ist, ausfindig zu machen. Der Begriff des Holzes im Feuer und der Begriff der Verbrennung aber haben gar keine logische Beziehung zu einander. Ich muss schon eine Synthesis vollziehen, wenn ich die beiden Vorstellungen überhaupt in ein Verhältnis, in eine Beziehung zu einander bringe. Und wenn mir auch die Erfahrung eine Beziehung zwischen den beiden Erscheinungen, dem Holze im Feuer und dem Prozess der Verbrennung zeigt, so sehe ich noch keine solche in dem Inhalte der Erscheinungen selbst, sondern bloss zwischen den Zeitpunkten, in denen diese Erscheinungen ihr Dasein haben. Wenn ich finde, dass die Winkel des Dreiecks = 2 R., so finde ich eben, dass die beiden Grössen ihrem Gehalte nach übereinstimmen, dass sie, abgesehen von der Figur, quantitativ als Raumumfang allein betrachtet, wirklich identisch sind. Wie ich diese Identität herausgefunden und eingesehen habe, kann doch dabei gleichgültig sein. Ist es einmal herausgefunden, so weiss ich, dass sie identisch sind, und wenn sie es einmal sind, so können sie niemals aufhören, es zu sein. Sehe ich das Holz im Feuer und den Prozess des Verbrennens auf einander folgen, so ersehe ich nicht daraus, dass die beiden Erscheinungen als solche, ihrem Inhalte nach, etwas mit einander zu thun haben. Ich sehe nur, dass die Zeitpunkte, in denen sie ihr Dasein haben, auf einander folgen. Die Zeitpunkte an sich aber führen nichts bei sich, was sie aneinander ketten, was sie zusammenhalten sollte. Das ist die grosse Frage, die Hume aufgeworfen hatte. Und die Bemühung Kants, durch die Entdeckung des synthetischen Charakters der Mathematik „die Metaphysik [an dieser Stelle bedeutet das Wort bei Kant, die allgemeinen Sätze der Naturwissenschaft, oder die reine Naturwissenschaft] in gute Gesellschaft zu bringen[1])“, hat ihren Zweck nicht

[1]) Prolegomena, S. 48,9.

erreicht. Der synthetische Charakter der Mathematik ist und bleibt ein ganz anderer, als der der naturwissenschaftlichen Sätze, und „die Streiche, welche (von Hume) den letzteren zugedacht waren," treffen die erstere doch nicht. Die berühmte Alternative, welche Kant Hume stellt, entweder alles fallen lassen, weder Mathematik, noch Naturwissenschaft, oder beide aufrecht erhalten — diese Alternative gilt nicht!

Aber wenn auch Hume auf diese Weise nicht zu überwinden ist, wenn es auch Kant nicht gelungen ist, Hume mit einem grossen Schlage zu besiegen, so ist doch noch möglich, dass es ihm in kleineren Treffen besser geglückt sei, dass es ihm im Kampfe um die Naturwissenschaft gelungen sei, diese kostbare Beute der Hume'schen Skepsis zu entreissen. Es ist daher nunmehr unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob Hume's Zweifel betreffs der Begriffe der Substanz und Kausalität durch Kant wirklich endgültig beseitigt und widerlegt worden seien. Wir gehen zu diesem Behufe vom Brennpunkt der ganzen transscendentalen Analytik, von dem Abschnitt „Analogien der Erfahrung" aus. Es ist der Punkt, in den alle Kantischen Deduktionen der Analytik einmünden, in dem sie sich zusammenfinden und vereinigen, um die Hauptgrundsätze der Naturwissenschaft, die Sätze über Substanz und Kausalität zu begründen und sicherzustellen.

A. Substanzbegriff.

Was den Substanzbegriff betrifft, so nimmt Kant in seiner Beweisführung der Apriorität desselben in der ersten Analogie der Erfahrung keinen Bezug auf Hume's Kritik dieses Begriffes. Wir wissen ja, dass er es gar nicht konnte. In der Auseinandersetzung mit Hume betreffs des Kausalbegriffs in den Prolegomenen sagt Kant ausdrücklich[1]: „Ich setze noch hinzu, dass wir ebensowenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Notwendigkeit darin einsehen, dass dem Dasein der Dinge ein Subjekt zum Grunde liege, das selbst kein Prädikat von irgend einem andern sein könne, ja sogar, dass wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauches aufzeigen können)"[2]. Es

---

[1]) § 27, S. 91.

[2]) Es bleibt immerhin merkwürdig, dass Kant von der Hume'schen Kritik des Substanzbegriffes gar nichts gewusst haben sollte, da doch Hume im letzten (12.) Abschnitt des Enquiry (Nathansohns Übersetzung, S. 184 ff.),

bleibt uns daher nur übrig zu mutmassen, welcher Meinung wohl Hume über die Kantische Fassung des Substanzbegriffes und die Beweisführung desselben gewesen wäre, wenn er sie gekannt hätte. Dass die Überzeugung von der kontinuierlichen und unabhängigen Existenz der Objekte unserer Vorstellungen, d. h. von der Wirklichkeit der Körper als ausser uns existierender Substanzen tief und unausrottbar in der Natur des menschlichen Geistes begründet ist — von dieser Erkenntnis war niemand mehr als Hume durchdrungen [1]). Nur behauptete er, dass diese Überzeugung nicht vom reinen Verstand herrühren kann. Der reine Verstand kann nur Ähnlichkeit, oder auch vollkommene Ähnlichkeit, nicht aber numerische Identität erkennen, wenn ein Objekt unserer Wahrnehmung zu verschiedener Zeit gegeben ist. Da uns nur Vorstellungen gegeben sind und wir niemals an Dinge an sich herankommen können, unsere Vorstellungen aber als solche auch bei der vollkommensten Ähnlichkeit, d. h. logischer Identität immer numerisch verschieden sind; so hat unser Verstand absolut keinen Anhaltspunkt, denselben kontinuierliche und von uns unabhängige Existenz beizulegen, d. h. sie auf ausser uns existierende Substanzen zu beziehen. Wenn nun Kant von einer beharrlichen Substanz in den Erscheinungen spricht, so würde Hume dies als einen inneren Widerspruch, als eine contradictio in adjecto ansehen. Erscheinungen sind Vorstellungen, Vorstellungen haben keine kontinuierliche Existenz, sie können also nichts Beharrliches enthalten. Diese merkwürdige Konstruktion von der beharrlichen Substanz in den Erscheinungen, d. h. Vorstellungen hat Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik noch extra zur Widerlegung des Idealismus benutzt. Es ist geradezu unbegreiflich, wie Kant ein so widerspruchsvolles Gebilde noch als apriorischen Begriff des reinen Verstandes hinstellen konnte. Wenn der Substanzbegriff eine verständliche Vorstellung sein soll, so muss er in dem Sinne gefasst werden, dass unsere Vorstellungen auf äussere, von uns unabhängige Dinge an sich bezogen werden. Davon ist aber hier, wie in der Widerlegung des Idealismus nicht die Rede. Hier wie dort ist nur davon die Rede, dass wir als Substratum der Zeit

---

aus welchem Buche Kant Hume's Philosophie doch kennen gelernt haben musste (vergl. Prolegomena, S. 32, Fussnote), seine Zweifel über den Substanzbegriff, wenn auch nicht ausführlich, aber doch deutlich genug vorträgt.

[1]) Vergl. Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 4, Abschn. 2, S. 376 ff.

und ihrer Bestimmungen etwas Bleibendes und Beharrliches in den Erscheinungen, also unseren Vorstellungen denken müssen. Dieses Substratum können aber am Ende unsere Vorstellungen selbst sein. Denn wenn wir eine Zeit denken, so denken wir sie mit irgend welchen Vorstellungen ausgefüllt. Die Vorstellungen als solche aber wechseln und das Beharrliche dabei besteht eben darin, dass sobald Zeit gedacht wird, zugleich etwas mit vorgestellt werden muss, denn eine leere Zeit ist in der That unvorstellbar. Dass aber dieses mit der Zeitvorstellung immer Etwas - vorstellen - müssen Substanz genannt wird, ist eine merkwürdige Wortverbindung, die nur ein schon an sich verfehltes Bestreben hervorbringen kann, alles, was psychologisch notwendig gedacht werden muss, als apriorischen Begriff des reinen Verstandes hinzustellen und zu beweisen. Es nützt hier nicht von einem transscendentalen Gegenstand, von einer Objektivierung der Erscheinungen zu sprechen. Der Verstand als solcher kann unmöglich in Erscheinungen, also unseren Vorstellungen etwas Beharrliches, d. i. eine kontinuierliche Existenz denken, da die Vorstellungen als solche immer numerisch verschieden sind. Einen solchen Widerspruch kann höchstens die Einbildungskraft, aber nicht der Verstand hervorbringen und für etwas Reales halten. Und selbst die Einbildungskraft kann bei diesem Widerspruch nicht stehen bleiben, sondern muss zu seiner Beseitigung die Existenz von Dingen an sich ausser uns annehmen, worauf sie die Vorstellungen bezieht. Bei dem Begriff der Ursache verhält sich die Sache ganz anders. Dort wäre es wenigstens an sich denkbar, dass der Verstand die Reihenfolge der Succession von gewissen Vorstellungen als notwendig und allgemeingültig und dadurch als kausal verknüpft denkt. Aber etwas Beharrliches in den Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, oder etwas numerisch Identisches in numerisch nicht identischen Vorstellungen denken, ist ein Widerspruch, den wir dem Verstand nicht zumuten können. Wollte man aber den Kantischen Beweis für die Apriorität des Substanzbegriffes in einem andern Sinne als Kant selbst wollte [1]), interpretieren: Es muss etwas Beharrliches ausser uns als Dinge an sich existieren, denn sonst wäre die Vorstellung einer einheitlichen Zeit und die Bestimmung derselben unmöglich: so hätten wir doch da-

---

[1]) Denn Kant selbst erklärt ausdrücklich: „Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts, als die Art, und das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen." Kritik d. r. V., Erste Analogie, S. 178.

mit erstens die Möglichkeit der Vorstellung einer einheitlichen Zeit von der wirklichen Existenz von Dingen an sich abhängig gemacht, was sich aber mit der Apriorität der Zeitvorstellung nicht ganz einwandfrei verträgt; zweitens, und was wichtiger ist, bewiese dieser Schluss höchstens, dass wir Erscheinungen, d. h. Vorstellungen haben, die uns, obwohl zu verschiedenen Zeiten gegeben, doch vollkommen ähnlich, an derselben Stelle befindlich, oder sich regelmässig bewegend erscheinen, so dass wir dadurch die Zeit als einheitliche Vorstellung haben und sie bestimmen können. Da wir aber an Dinge an sich niemals herankommen können, so bliebe es wiederum unmöglich, Gewisses darüber auszumachen, ob alles das bloss unsere Vorstellung ist, oder auch unabhängig von uns existiert. Wir müssten also wieder zu dem bekannten Notbehelf greifen und sagen: Der Verstand setzt bloss zum Behufe der Möglichmachung der Erfahrung die Existenz von beharrlichen Dingen an sich ausser uns voraus, wir aber kommen hinterher und stellen durch Kritik der reinen Vernunft fest, dass die Voraussetzung solcher Dinge an sich, abgesehen von der Erfahrung und dem Begriff ihrer Möglichkeit, entweder falsch, oder doch nicht erweisbar ist. Wie können wir nun eine Voraussetzung, welche die Vernunftkritik hinterher als an sich entweder falsch, oder doch unerweisbar ansehen muss, für eine Funktion des Verstandes halten? Oder sollte Kant am Ende unter Verstand dasselbe verstehen, was Hume unter Einbildungskraft? Dann wäre also das Ganze bloss ein Wortstreit!

Wir wollen das Gesagte der besseren Übersichtlichkeit halber kurz zusammenfassend rekapitulieren. Es ist eben, wie wir sehen, mit dem Substanzbegriff eine Schwierigkeit verbunden, die bei anderen Begriffen, wie z. B. dem Kausalbegriff nicht anzutreffen ist. Wir können vom letzteren ganz gut sagen, dass er nur für die Erscheinungswelt, also für die Welt unserer Vorstellungen gilt, dass er aber nichtsdestoweniger für diese wirklich und sogar notwendig und allgemeingültig ist, indem der Verstand die Reihenfolge der Succession gewisser Vorstellungen als notwendig, d. h. kausal verknüpft auffasst, wodurch der Begriff der Kausalität innerhalb der Erscheinungswelt objektive Realität erlangt. Es ist aber unmöglich, weil sich widersprechend, zu sagen, dass unsere Vorstellungen etwas Beharrliches enthalten, da sie als solche bei aller Ähnlichkeit numerisch nicht identisch sein können. Wir müssen also, wenn wirklich die Vorstellung einer einheitlichen

Zeit erst durch die Existenz eines Beharrlichen möglich ist, dieses Beharrliche als unabhängig von unseren Vorstellungen existierend, also als Dinge an sich denken. Dann aber gefährden wir die Apriorität der Zeitvorstellung. Ausserdem, und was weit wichtiger ist, müssen wir uns doch sagen, dass die eben erschlossene Existenz des Beharrlichen ausser uns doch nur unsere Vorstellung von einer solchen Existenz ist, da wir doch unmöglich an die Dinge selbst ohne Vermittelung unserer Vorstellung herankommen können. Nahmen wir aber an, dass die Existenz eines Beharrlichen ausser uns nur zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung gedacht wird, abgesehen davon aber sie (die Existenz des Beharrlichen eben) gar nicht wirklich, oder nicht erweisbar ist; so hat also der Verstand etwas für wirklich beharrlich gehalten, dessen Realität als Beharrliches innerhalb der Vorstellungswelt unmöglich, ausserhalb derselben jedenfalls unerweisbar ist. So etwas aber können wir unmöglich dem Verstand, höchstens nur der Einbildungskraft zumuten.

Was aber Kant bei seiner Fassung des Substanzbegriffes vorschwebt und was der innerste Kern und der letzte Stützpunkt seiner ganzen Lehre ist, das ist die Einheit des Bewusstseins, oder die transscendentale Einheit der Apperzeption. Die Einheit des Bewusstseins ist zugleich Bedingung und bedingt von der Einheit der Erfahrung, d. h. des Bewusstseinsinhalts, oder der Vorstellungen. Unser Bewusstsein erkennt sich selber in verschiedenen Zeiten als numerisch identisch. Die Vorstellung: ich denke muss alle unsere Vorstellungen begleiten können. Da aber unser Bewusstsein sich nur in seinem Inhalte, also unseren Vorstellungen erkennt und als numerisch identisch in den verschiedenen Zeiten wiedererkennt, so muss in diesem seinem Inhalte selbst, also in den Vorstellungen etwas sein, was immer dasselbe bleibt, d. h. beharrlich ist. Würde uns in unseren Vorstellungen nichts numerisch Identisches, d. h. Beharrliches erscheinen, so wären sie verschieden, so gäbe es in unserem Bewusstseinsinhalt keine Einheit und somit auch keine in unserem Bewusstsein selbst, das sich nur in seinem Inhalte kundgiebt. Wir sehen, wir haben hier in der Fassung des Substanzbegriffs die ganze Quintessenz der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Ich glaube aber, bei aller Tiefe des Denkens ist doch dabei etwas übersehen worden. Das Zustandekommen der Einheit des Bewusstseins erfordert gar nicht das Erkennen einer numerischen Identität, d. h.

eines Beharrlichen in seinem Inhalte, also den Vorstellungen, sondern es genügt schon zu diesem Behufe das Erkennen einer bloss logischen Identität derselben. Das Band, wodurch alle Inhalte unseres Bewusstseins, die Vorstellungen, zu einem einheitlichen Bündel verknüpft werden, ist, wie Hume sagt, das Gedächtnis. Ohne dieses wäre ein Bewusstsein gar nicht möglich, würden die einzelnen Vorstellungen nicht einmal zu einem Bündel verknüpft werden können. Wo das Gedächtnis gänzlich aufgehoben ist, da ist auch kein Bewusstsein. Das Gedächtnis allein aber reicht schon vollkommen aus, ein einheitliches Bewusstsein hervorzubringen. Wenn ich mich an eine frühere Zeit erinnere, so kann ich gar nicht die numerische Identität der gegenwärtigen und damaligen Vorstellungen erkennen, da sie doch als solche numerisch verschieden sind. Was ich da erkenne, ist bloss die logische Identität, die Ähnlichkeit, oder auch die vollkommene Ähnlichkeit der damaligen Vorstellungen mit den gegenwärtigen, die Ähnlichkeit des Inhalts, der räumlichen Verhältnisse, der Gefühle, die sie dann begleitet haben, wie jetzt. Die Einheit des Bewusstseins ist schon dazu notwendig und damit gegeben. Denn dadurch, dass ich die Ähnlichkeit zwischen meinen Vorstellungen von dann und jetzt erkenne, ist mein Bewusstsein von dann und jetzt zu einer Einheit verbunden, ohne dass die Vorstellungen selbst in irgend einem Punkte als numerisch identisch erkannt zu werden brauchen, ohne dass uns in ihnen etwas Beharrliches zu erscheinen braucht.

Was nun die genaue Zeitbestimmung anlangt, so wird sie solange möglich sein, als uns, wie bis jetzt, glücklicherweise gewisse Komplexe von Vorstellungen gegeben sind, an denen wir einerseits und zum grössten Teile vollkommene Ähnlichkeit mit früher gehabten Vorstellungskomplexen erkennen, andererseits Abweichungen von denselben, d. h. Änderungen im Vergleiche mit denselben unterscheiden können und diese Veränderungen sich immer auf eine proportionale Zeitdauer zurückführen lassen. Denn wenn wir auch immer wieder und wieder von beharrlichen Substanzen und der Veränderung ihres Zustandes reden, so bleibt es uns doch unmöglich, an diese bloss vermuteten Dinge heranzukommen. Was uns unmittelbar und gewiss gegeben ist, sind nur unsere Vorstellungen, die als solche immer numerisch verschieden sind. Und die genaue Zeitbestimmung kommt doch in der That nur dadurch zustande, dass wir an gewissen Vorstellungskomplexen

teilweise Ähnlichkeit und teilweise Abweichung, d. h. Veränderung erkennen, und dass wir diese Veränderungen glücklicherweise immer auf eine proportionale Zeitdauer zurückführen können. Solange unser Vorstellungsverlauf eine solche Beobachtung zulässt, wird eine genaue Zeitbestimmung möglich sein. Hört das aber einmal auf, und es ist denkbar und daher möglich, dass es einmal aufhört, dann wird eine genaue Zeitbestimmung, und wenn man das Erfahrung nennt, auch Erfahrung unmöglich sein. Hat uns denn irgend ein Gott die Versicherung gegeben, dass für uns immer Erfahrung und zwar gerade eine solche, wie wir sie bis jetzt gehabt haben, möglich und wirklich sein wird, dass wir uns immer wieder und wieder darauf berufen und die Notwendigkeit aller Hauptbestandteile unserer Erfahrung, wie sie uns bis jetzt gegeben war, davon ableiten könnten?! Kant dreht sich hier wieder im Kreise herum. Die Notwendigkeit der Hauptbestandteile der Erfahrung wird für unsere Erkenntnis in Abrede gestellt. Da kommt Kant und argumentiert: Die Hauptbestandteile der Erfahrung müssen notwendig und allgemeingültig sein, denn sonst könnte es einmal kommen, dass unsere Erfahrung unmöglich wird. Aber das ist ja, was behauptet wird, dass wir mit reinem Verstand darüber keine Gewissheit erlangen können, dass die Hauptbestandteile unserer Erfahrung immer dieselben bleiben und wir immer dieselbe Erfahrung haben werden. Vorläufig ist die Möglichkeit der Erfahrung auch ohne die Annahme von einer notwendig beharrlichen Existenz, die wir auf diese Weise überhaupt nicht erweisen können, zu erklären. Ich weiss, mancher Leser wird ob diesem hartnäckigen Skeptizismus, wie er diese Betrachtungen nennen wird, unwillig werden. Aber wir treiben hier kein Spiel zum Zeitvertreib. Es ist auch nicht die Aufgabe des exakt philosophischen Denkens, unter allen Umständen alles das zu beweisen, was man gern bewiesen haben möchte. Wir untersuchen hier, was man durch reinen Verstand wirklich wissen, beweisen und gegen jeden Zweifel sicherstellen kann. Wir müssen also ehrlich sein und uns eingestehen, dass wir mit reinem Verstand über die Existenz von beharrlichen Dingen an sich ausser uns und unabhängig von unseren Vorstellungen, also über die Wirklichkeit von Substanzen nichts ausmachen können. Alles was uns unmittelbar gewiss gegeben ist, sind unsere Vorstellungen und darüber kommen wir mit reinem Verstand niemals hinaus. Die Überzeugung von der Existenz einer Aussenwelt, die tief und un-

ausrottbar in unserem Gemüte wurzelt, rührt also nicht von reinem Verstande her, sondern ist ein Glaube und daher nicht logisch, sondern einzig und allein psychologisch zu erklären.

B. Kausalitätsbegriff.

Der Unterschied zwischen Hume und Kant betreffs des Kausalbegriffs ist im Grunde derselbe wie in Bezug auf die Raumvorstellung. Es fragt sich, ob das Räumliche, oder die Raumvorstellung und ebenso ob die Succession, oder der Kausalbegriff das Primäre ist. Nach Hume werden uns zuerst die farbigen und tastbaren Punkte in der Ordnung des Nebeneinander in den Impressionen gegeben, die allgemeine und abstrakte Vorstellung dieser Ordnung ist die Raumvorstellung. Ebenso, meint Hume, wird uns zuerst die Succession der Begebenheiten, der Vorgänge in der Wahrnehmung gegeben, der Begriff der notwendig wirkenden Ursache kann daher weder auf logischem, noch empirischen Wege davon abgeleitet werden und folglich auch nicht abgeleitet worden sein. Er muss daher als Produkt der Einbildungskraft angesehen werden, welche die psychologisch-subjektive Nötigung, von der einen Vorstellung zu der andern, mit ihr vollkommen associirten, weil stets mit ihr zusammen gegebenen überzugehen auf die Objekte überträgt, wodurch nun der Begriff der notwendigen Verknüpfung der Objekte und ihrer Zustände entsteht, was nach Hume's wie auch Kant's Meinung, den eigentlichen Inhalt des Kausalbegriffes ausmacht. Kant aber sagt: die Raumvorstellung muss das Primäre sein, weil wir die Ordnung des Nebeneinander nur im Raume wahrnehmen können. Ebenso, sagt Kant, muss der Kausalbegriff das Primäre sein, weil die Wahrnehmung einer objektiven Succession in der Zeit ohne Kausalbegriff gar nicht möglich wäre. Wir sehen, es ist im Grunde der alte Streit zwischen Realismus und Nominalismus, zwischen Rationalismus und Empirismus, der Streit, ob das Allgemeine, oder das Besondere das Prius sei. Nur wird hier der Kampf auf rein erkenntnistheoretischem Boden ausgefochten. Raumvorstellung und Kausalbegriff sind nach Hume letzte und höchste Verallgemeinerungen des im besonderen Gegebenen. Sie gelten daher von diesem, aber nur von diesem. Es ist denkbar und daher für unsere Begriffe möglich, dass uns in der Zukunft anders geartete und anders sich verhaltende Dinge gegeben werden, auf Grund deren wir alsdann, wenn es gehen sollte, andere Verallgemeinerungen, oder, wenn es

nicht gehen sollte, gar keine würden machen können. Absolute Allgemeinheit giebt es für unsere Erkenntnis nicht und Notwendigkeit nur innerhalb des bereits Gegebenen. Kant aber sagt, Raum (und Zeit) und Kausalität sind für uns Menschen Bedingungen aller möglichen Erfahrung, sie sind nicht Verallgemeinerungen des im besonderen Gegebenen, sondern erst durch sie und vermöge ihrer kann uns überhaupt etwas im besondern gegeben werden. Daher werden und müssen sie unbedingt von allem gelten, was nur immer Gegenstand unserer Erfahrung werden möge.

Was nun den Raum betrifft, so haben unsere Ausführungen im Vorangehenden bereits dargethan, dass die Hume'sche Ansicht durch Kant nicht widerlegt worden ist. Wie verhält sich die Sache bei der Kausalität? Kant bemüht sich in der zweiten Analogie der Erfahrung zu beweisen, dass der Kausalitätsbegriff nicht durch Erfahrung gebildet worden sein kann, weil er erst Erfahrung möglich macht. Der Beweis wird folgendermassen geführt. Alle unsere Wahrnehmungen sind Vorstellungen unseres Bewusstseins. Nun kommt ein Satz aus der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, der in allen Kantischen Beweisführungen, hauptsächlich aber in den Analogien der Erfahrung, jeder entgegengesetzten Ansicht wie ein Riegel vorgeschoben wird. Alle unsere Wahrnehmungen werden Teil für Teil successive in der Zeit von unserem Bewusstsein apprehendiert. Wenn wir dennoch in dem einen Falle die Reihenfolge unserer Vorstellungen als bloss in unserer Vorstellungsweise, in unserer subjektiven Apprehension, in dem andern Falle aber als in den Objekten selbst begründet auffassen: so ist das nur deshalb möglich, weil unser Verstand im ersten Falle die Reihenfolge als zufällig und daher bloss subjektiv, in dem andern Falle aber als notwendig und allgemeingültig und daher objektiv denkt. Wir wollen es zu erläutern suchen. Was uns auch als Erscheinung gegeben sein mag, so kann es uns doch nur in der Zeit gegeben sein. Die Zeit ist aber fliessend. Die Erscheinungen können uns also nicht alle auf einmal, sondern nur nacheinander, successive gegeben werden. Wir wissen aber trotzdem, dass sehr viele Erscheinungen in der Wirklichkeit zugleich sind und dass sie uns nur deshalb als nacheinander erscheinen, weil wir nicht alle auf einmal apprehendieren können. Von anderen Erscheinungen wissen wir wiederum, dass sie nicht allein in unserer Apprehension, sondern auch in der Wirklichkeit nacheinander sind. Was giebt uns nun

die Möglichkeit, diesen Unterschied im Dasein der Erscheinungen zu machen, da wir doch nur darüber etwas wissen können, was Gegenstand unserer Vorstellung ist, unsere Vorstellungen aber doch immer und allemal successive in unserem Gemüte erzeugt werden? Nur Eins, meint Kant, giebt uns die Möglichkeit, über die Subjektivität der Succession unserer Vorstellungen in der Apprehension hinauszukommen und einen Unterschied zu machen zwischen der objektiven Succession, die in den Erscheinungen selbst begründet ist, und einer subjektiven, die bloss in unserer Vorstellungsweise ihren Grund hat. Wenn wir die Reihenfolge des von uns apprehendierten Mannigfaltigen der Erscheinung nach Willkür umkehren oder verändern können, also das Mannigfaltige der Erscheinung nicht nach einer bestimmten Regel der Aufeinanderfolge notwendig von uns apprehendiert werden muss, so wissen wir, dass die Succession nicht in den Erscheinungen selbst, sondern nur in unserer Vorstellungsweise ihren Grund hat. Können wir aber die Ordnung der Succession der Erscheinungen nicht ändern, ist also die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen nach einer Regel bestimmt, wodurch die Notwendigkeit gedacht wird, dass die Erscheinung B auf die Erscheinung A in der Apprehension nur folgen, nicht aber ihr vorhergehen kann: so wissen wir, dass die Succession A, B nicht in der subjektiven Vorstellungsweise unserer Apprehension, sondern in den Erscheinungen selbst, also objektiv begründet ist. Die Wahrnehmung der objektiven Succession der Erscheinungen ist also allererst dadurch möglich, dass sie der Verstand als notwendige Ordnung der Aufeinanderfolge nach einer bestimmten Regel, also nach dem Begriff der Ursache und Wirkung denkt. Denn der Begriff von Ursache und Wirkung bedeutet nach Kant, wie nach Hume, nichts anderes als die notwendige Ordnung der Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Der Begriff der Ursache und Wirkung kann also nicht, wie Hume meint, von der beständigen Wahrnehmung der Succession der Erscheinungen abgeleitet worden sein, sondern die Wahrnehmung einer objektiven Succession wird durch den Begriff der Ursache und Wirkung allererst möglich. Oder wie sich Kuno Fischer sehr fein pointiert ausdrückt[1]): „So ist es, (gerade umgekehrt als Hume gemeint hat), vielmehr das propter hoc, wodurch in allen Fällen das post hoc bestimmt wird. Zwei Wahrnehmungen,

---

[1]) Geschichte d. neueren Philos. (3. Aufl.), 3. Bd., S. 396.

die aufeinander folgen, bilden noch keine objektive Zeitfolge, noch kein post hoc: dieses hatte sich Hume nicht klar gemacht. Zwei Erscheinungen, die nicht bloss in unserer Wahrnehmung, sondern als solche aufeinander folgen, bilden keine zufällige, sondern eine notwendige Zeitfolge, d. h. eine durch Kausalität bestimmte."

Diesen Beweis für die Apriorität des Kausalbegriffes erläutert Kant an einem Beispiel. Die Wahrnehmung eines Hauses, das vor mir steht, ist nur durch successive Apprehension seiner Teile möglich. Trotzdem bin ich davon überzeugt, dass alle diese Teile, als ein ganzes Haus ausmachend, zugleich sind. Wenn ich hingegen ein den Fluss hinabfahrendes Schiff betrachte, so bin ich ganz sicher, dass es nicht allein in meiner Wahrnehmung, sondern eben sowohl in der Wirklichkeit successive dem Laufe des Flusses entlang sich bewegt und dass es sich in der Wirklichkeit, wie in meiner Vorstellung zuerst oberhalb des Flusses befand und dann immer mehr und mehr unterhalb desselben. Beide Erscheinungen werden von mir in gleicher Weise successive apprehendiert. Was bestimmt mich, die Teile des Hauses als in Wirklichkeit, also als objektiv zugleich bestehend anzunehmen und die Succession, in der sie mir gegeben sind, als bloss in meiner Vorstellungsweise begründet zu betrachten, während ich die Succession der Stellen, in denen sich das Schiff der Reihenfolge nach befindet, als in Wirklichkeit, als objektiv gegeben ansehe? Nur eine Erklärung giebt es dafür, meint Kant. Bei der Wahrnehmung des Hauses kann die successive Apprehension der Teile bald von oben nach unten, bald von unten nach oben u. s. w. erfolgen. Die Succession der Wahrnehmung steht also nicht unter einer Regel, nach der sie notwendig erfolgen müsste, ich erkenne sie (die Succession) daher als bloss subjektiv, die Teile der Erscheinung selbst, also des Hauses als in Wirklichkeit, als objektiv zugleich bestehend. Die Wahrnehmung der Succession der Stellen aber, an denen sich das Schiff der Reihenfolge nach befindet lässt sich nicht ändern. Die Succession steht also unter einer Regel, nach der sie notwendig erfolgt, oder, was dasselbe bedeutet, sie ist kausal bedingt. Ich betrachte sie (die Succession) daher als in Wirklichkeit vorhanden, als objektiv.

An dieses Beispiel anknüpfend, sucht Schopenhauer diesen transscendentalen Beweis für die Apriorität des Kausalbegriffes

zu widerlegen. „Ich behaupte dagegen, sagt Schopenhauer[1]), dass beide Fälle gar nicht unterschieden sind, dass beides Begebenheiten sind, deren Erkenntnis objektiv ist, d. h. eine Erkenntnis von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander. Im ersten Falle ist einer dieser Körper der eigene Leib des Beobachters und zwar nur ein Teil desselben, nämlich das Auge, und der andere ist das Haus, gegen dessen Teile die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Falle ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beide sind Begebenheiten," u. s. w. Den Irrtum, der Schopenhauer selber dabei unterläuft, hat bereits Cohen aufgezeigt[2]). Es handelt sich im Kantischen Beispiel nicht darum, ob die Succession der Bewegung des Auges objektiv ist, oder ob die Teile des Hauses als solche objektive Realität haben, sondern darum, ob die Reihenfolge der Succession der Wahrnehmung der Teile des Hauses objektiv, oder subjektiv ist, d. h. ob die Teile des Hauses, die mir in der Wahrnehmung succesive gegeben sind, auch in der Wirklichkeit nur nacheinander existieren. Darin hat Kant vollkommen Recht, dass die Succession der Teile des Hauses, wie sie, (die Succession), mir in der Wahrnehmung gegeben ist, bloss subjektiv und nicht objektiv ist, aus dem Grunde nämlich, weil die Einbildungskraft die Teile des Hauses nicht nach einander, sondern zugleich existierend vorstellt. Sie haben also selbstverständlich objektive Realität in noch erweitertem Sinne, indem sie in der Einbildungskraft auch dann noch existierend vorgestellt werden, wenn sie auch nicht wahrgenommen werden. Und deshalb gerade sagt Kant, dass die Reihenfolge der Succession, in der ich sie wahrnehme, nicht objektiv, sondern subjektiv ist, im Gegensatz zu der Succession der Bewegung des den Fluss hinabfahrenden Schiffes, das ebenso in der Wirklichkeit, wie in der Wahrnehmung in einer bestimmten Ordnung der Succession seine Stellen an den neben einander gelegenen Orten des Flusses hat.

Aber wenn auch der Angriff Schopenhauers auf das Beispiel auf einem Irrtum beruht, so hat er doch in der Sache selbst entschieden Recht. Es ist nicht so wie Kant meint, dass wir nur

[1]) Satz vom Grunde, § 23. Sämtliche Werke (Berliner Ausg.) Bd. I. S. 71 ff.

[2]) Kant's Theorie d. Erfahrung, S. 224 ff.

da eine objektive Succession der Vorgänge wahrnehmen können, wo wir ihre (der Succession) Reihenfolge notwendig und allgemeingültig denken müssen. Wenn wir zwei Begebenheiten auf einander folgen sehen, so können wir sehr wohl wissen, dass sie nicht allein in unserer subjektiven Apprehension, sondern auch objektiv auf einander folgen, ohne diese Succession und ihre Reihenfolge für eine notwendige und allgemeingültige halten zu müssen. Denn wäre dem nicht so, so müsste doch die Reihenfolge einer jeden Succession von Vorgängen, die wir in einem gegebenen Falle als objektiv erkennen, von uns als notwendig, für alle Fälle und für alle Zukunft unbedingt gültig betrachtet werden müssen, was aber gegen alle Erfahrung ist. „So ist die Succession der Töne einer Musik, sagt Schopenhauer mit Recht[1]), objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich, den Zuhörer: aber wer wird behaupten, dass die Töne der Musik nach dem Gesetze von Ursach und Wirkung auf einander folgen? Ja sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiss werden sie nicht als Ursach und Wirkung von einander aufgefasst“ u. s. w. „Hierdurch wird, beiläufig gesagt, meint Schopenhauer weiter, auch Humes Hypothese widerlegt; da die älteste und ausnahmloseste Folge von Tag und Nacht doch nicht, vermöge der Gewohnheit, irgend einen verleitet hat, sie für Ursach und Wirkung von einander zu halten“. Schopenhauer polemisiert nur gegen die Kantische Beweisführung der Apriorität des Kausalbegriffes, aber nicht gegen diese Apriorität selbst, die er vielmehr mit eben derselben Entschiedenheit wie Kant behauptet. Es ist daher natürlich, dass er sich die Gelegenheit nicht entgehen lässt, beiläufig auf Hume einen Pfeil abzuschiessen. Wir wollen aber ebenfalls diese Gelegenheit benutzen, diesen Pfeil für Hume unschädlich zu machen. Ich möchte nur bemerken, dass Schopenhauer und Kant ebenfalls und nicht weniger als Hume die Pflicht haben, die Thatsache zu erklären, dass wir Tag und Nacht nicht für Ursache und Wirkung von einander halten, trotzdem sie immer und ausnahmslos auf einander folgen. Denn Kant und Schopenhauer, die die Apriorität des Kausalbegriffes behaupten, geben doch zu, dass ein empirisches Kriterium für seine Anwendung nötig ist. Dieses empirische Kriterium ist nun die empirische Wahrnehmung der ständigen Succession, was Schopenhauer

---

[1]) a. a. O., S. 73.

selbst gegen den Kantischen Beweis anführt. Nun ist doch dieses Kriterium bei der ausnahmlosen Aufeinanderfolge von Tag und Nacht gegeben, warum also wenden wir dabei nicht den apriorischen Kausalbegriff an? Ich bin aber glücklicherweise in der angenehmen Lage, Schopenhauer aus der Verlegenheit ziehen zu können, wobei er sich aber wird gefallen lassen müssen, die Ungefährlichkeit seines Angriffs auf Hume einzugestehen. Tag und Nacht können in erster Reihe schon deshalb nicht für Ursache und Wirkung von einander gehalten werden, weil sonst jedes von ihnen zugleich als Ursache und als Wirkung des andern würde gelten müssen — ein sich widersprechendes Verhältnis [1]), das sonst nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Ausserdem ist das Verhältnis der Aufeinanderfolge von Vorgängen, die wir unter den Begriff der Ursache und Wirkung bringen, ein ganz anderes, als das der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht. Jede Ursache beginnt sofort mit ihrem Eintritt in die Wirklichkeit ihre Kausalität auszuüben. Daher sagt Kant [2]): „Der grösste Teil der wirkenden Ursache in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann". Nun, ist mit dem Tag auch zugleich ein Teil der Nacht und mit der Nacht auch ein Teil des Tages für unsere Wahrnehmung gegeben? Hume kann also immerhin Recht haben, dass der Kausalbegriff erst durch Wahrnehmung regelmässiger und ausnahmloser Succession von Vorgängen gebildet wird, und dass die Notwendigkeit, mit der er gedacht wird in der Gewohnheit ihren Ursprung hat, trotzdem lässt er sich nicht bei aller Succession von Wahrnehmungen anwenden, namentlich da nicht, wo die Art der Succession selbst diese Anwendung nicht zulässt. Hume hat daher selbst acht Regeln aufgestellt, nach denen wir gleich wissen können, wo die Anwendung des Kausalbegriffs zulässig und möglich ist und wo nicht. Für unsern Zweck genügt es, die letzte dieser Regeln hier wiederzugeben [3]). „8. Die achte und letzte Regel, welche ich erwähnen will, ist, dass ein Ding, welches eine Zeit lang bei seiner vollkommenen Existenz ohne

[1]) Vergl. Schopenhauers Bekämpfung des Kantischen Begriffs der Wechselwirkung, Kritik der Kantischen Philos., Sämtl. Werke (Berliner Ausgabe), Bd. 2, S. 459 ff.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 191.

[3]) Über die menschl. Natur, Bd. 1, Tl. 3. Abschn. 15, S. 347.

Wirkung ist, nicht die einzige Ursache dieser Wirkung ist . . . Denn, da gleiche Wirkungen notwendigerweise aus gleichen Ursachen folgen und in Zeit und Raum aneinander grenzen, so zeigt eine, wenn auch nur einen Augenblick dauernde Scheidung derselben, dass diese Ursachen nicht vollständig sind".

Wir kehren nach dieser kleinen Abschweifung zu unserm eigentlichen Thema zurück. Weil Schopenhauer nur die Kantische Beweisführung der Apriorität des Kausalbegriffes, nicht aber diese Apriorität selbst bekämpft, vielmehr letztere mit Kant behauptet, ist es ihm nicht möglich gewesen, die Wurzel des Missverständnisses Kants in dieser Beweisführung aufzudecken. Wir wollen es nun versuchen. Wenn von der Notwendigkeit der Succession von Erscheinungen gesprochen wird, so kann diese Notwendigkeit in zweierlei Bedeutung verstanden werden. Erstens, im Sinne der Allgemeingültigkeit, nämlich, dass alle ähnlichen Erscheinungen immer und überall in derselben Ordnung der Succession auf einander folgen müssen. Zweitens in dem Sinne, dass die Succession der Erscheinungen in einem gegebenen Falle objektiv ist, d. h., dass die Erscheinungen in Wirklichkeit auf einander folgen. Die Succession ist dann für diesen Fall für unsere Wahrnehmung objektiv und notwendig. In diesem Sinne ist eigentlich alles, was einmal wirklich ist, oder war, für uns notwendig. Denn jede Erscheinung und jede Reihenfolge von Erscheinungen, die sich unserer Wahrnehmung unwiderstehlich aufdrängt, ist für uns jedenfalls für dieses eine gegebene Mal notwendig, und wenn auch diese Erscheinungen und ihre Reihenfolge niemals wieder in derselben Weise und Ordnung in der Erfahrung gegeben sein sollten. Der Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität der Succession von Erscheinungen besteht also nicht, wie Kant meint, darin, dass die objektive Reihenfolge von uns als notwendig im Sinne der Allgemeingültigkeit für alle Fälle und alle Zukunft, d. h. kausal verknüpft und die subjektive Succession als bloss zufällig, d. h. nicht für alle ähnlichen Fälle notwendig gedacht wird: sondern darin, dass wir bei der subjektiven Succession von Wahrnehmungen merken, dass die Reihenfolge, selbst in diesem gegebenen Falle, nicht notwendig ist, d. h. bloss durch unsere Willkür hervorgerufen wird, während wir bei der objektiven Succession fühlen, dass in dem gegebenen Falle die Reihenfolge nicht durch unsere Willkür hervorgerufen, sondern sie sich uns, ob wir wollen oder nicht, unwiderstehlich aufdrängt. Wir sehen, wie

Humes Bestimmung der realen und objektiven Existenz sich auch hier bewährt. Objektive und reale Existenz, sei es der Erscheinungen, sei es ihrer Reihenfolge in der Zeit, ist nur an der Unwiderstehlichkeit und Unabänderlichkeit zu erkennen, mit der sich diese Erscheinungen, oder die Reihenfolge unserer Wahrnehmung aufdrängen. Kants Definition der realen Existenz und der Wirklichkeit ist eigentlich dieselbe, nur hat er sie hier, wo von der Objektivität und Realität der Reihenfolge der Erscheinungen in der Zeit die Rede ist, nicht richtig angewendet. Hier will Kant auf einmal nur diejenige Reihenfolge von Erscheinungen in der Zeit als objektiv, d. h. als real existierend gelten lassen, die zu aller Zeit dieselbe bleibt, d. h. die allgemeingültig ist.

Eine Succession von Erscheinungen in der Zeit ist objektiv, wenn nicht allein meine Wahrnehmung der letzteren, sondern auch ihr Eintreten in die Wirklichkeit in einem gegebenen Falle nach einander in der Zeit erfolgt. Subjektiv ist eine Succession von Erscheinungen, wenn bloss meine Wahrnehmung der letzteren nach einander erfolgt, sie selbst aber in jedem Moment meiner Apprehension von mir wahrgenommen werden können und zwar eine jede von ihnen in jedem Moment meiner Apprehension. Da aber alle Erscheinungen bloss meine Vorstellungen sind, ich aber, nach Kants Ansicht, eine jede Erscheinung successiv in der Zeit vorstelle, so muss ich jedesmal ein Kriterium haben, wonach ich feststellen kann, ob bloss meine Wahrnehmung successiv erfolgt, oder: ob auch die Erscheinungen selbst mir nur nach einander gegeben sein können. Wie lässt sich nun feststellen, ob etwas, was ich wahrnehme, abgesehen von der Thätigkeit meines Wahrnehmens, ein Geschehen, eine Begebenheit ist, oder nicht? Die Antwort darauf kann nach allem, was ich bis jetzt darüber ausgeführt habe, nur folgende sein. Kann ich in einem gegebenen Falle die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen willkürlich und nach Belieben bestimmen, so ist die Erscheinung als solche kein Geschehen, keine Begebenheit und die Succession bloss subjektiv. Kann ich aber die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen während des Wahrnehmens nicht nach Belieben und nach Willkür bestimmen, sondern muss ich sie gerade so hinnehmen, wie sie zufällig und unabhängig von meinem Willen verläuft: so ist die Erscheinung als solche ein Geschehen, eine Begebenheit und die Succession objektiv. Sehe ich ein Schiff den Fluss hinabfahren, so muss ich ruhig abwarten, um zu erfahren, was da kommen

mag. Es ist an sich möglich, dass das Schiff immer weiter den Fluss hinabfahren wird, es ist aber an sich ebenso möglich, dass es plötzlich nach der entgegengesetzten Richtung sich bewegen, oder sich im Kreise drehen, oder gar in die Höhe fliegen wird. Es ist auch denkbar und möglich, dass das Schiff ohne jede Ursache bald so, bald anders sich verhalten wird. Was da aber auch geschehen mag, so geschieht es ohne mein Zuthun, ganz unabhängig von der Richtung meiner Wahrnehmung, so dass ich auf den Verlauf meiner Wahrnehmungen gar keinen Einfluss ausüben und ich nur als müssiger Zuschauer stehen und beobachten kann, der Dinge harrend, die da kommen. Alle diese und noch andere unzählige und unvoraussehbare Ereignisse, die da successiv in der Zeit eintreten können, wären, weil von meiner Bestimmung der Wahrnehmung unabhängig, wirklich und ihre Succession objektiv. Da ich aber immer beobachtet habe, dass das Schiff, wenn nichts dazwischen kommt, sich dem Laufe des Flusses entlang bewegt, so werde ich nunmehr durch Gewohnheit, d. i. Association bestimmt, eben nur diese Vorstellung von der Bewegung des Schiffes hervorzubringen, und da diese Vorstellung durch eine ausnahmslose Association und durch Verbindung mit einer gegenwärtigen Impression sehr stark und lebhaft auf mein Gemüt einwirkt, so werde ich dadurch bestimmt, an ihre Wirklichkeit, d. h. an ihr Wirklichwerden zu glauben. Wenn ich aber die Teile eines Hauses successive apprehendiere, so fühle ich, dass die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen eben während des Wahrnehmens von mir selbst, von der willkürlichen Richtung meiner Augen abhängt. Die Succession der Wahrnehmungen drängt sich mir nicht auf unabhängig von mir, sie ist vielmehr durch meinen Willen bestimmt, sie ist daher subjektiv, d. h. sie gilt bloss von der Thätigkeit meines Wahrnehmens, die Teile des Hauses aber können in jedem Moment meiner Wahrnehmung von mir nach Willkür wahrgenommen werden. Damit ist aber nicht gesagt, dass meine eigene Bewegung für meine Wahrnehmung nicht objektiv ist. Es handelt sich nicht darum, ob ich den Verlauf der Erscheinung ändern, sondern darum, ob ich den Verlauf der Wahrnehmung der Erscheinung nach Willkür bestimmen kann. Wenn ich die Bewegung des Schiffes nach einer bestimmten Richtung hin mitunter selbst veranlassen kann, so kann ich doch den Verlauf der Wahrnehmung eben dieser Bewegung nicht bestimmen. Dagegen kann ich bei der Apprehension des Hauses den Verlauf meiner Wahr-

nehmung nach der einen, oder der andern Richtung hin bestimmen. Es ist also nicht wie Kant meint, dass wir die objektive Succession von Erscheinungen nur daran erkennen können, dass wir die Ordnung der Aufeinanderfolge der Erscheinungen als notwendig im Sinne der Allgemeingültigkeit für alle Fälle und alle Zukunft denken, sondern daran, dass wir fühlen, dass wir die Reihenfolge der Wahrnehmungen derselben nicht während des Wahrnehmens selbst bestimmen können, sondern sie (die Reihenfolge) sich uns aufdrängt, wenn wir nur nicht die Augen schliessen, oder die Ohren verstopfen. Wir erkennen daher die Reihenfolge der Töne einer Musik als objektiv, d. h. für den betreffenden Fall, obwohl durchaus nicht für alle Fälle für unsere Wahrnehmung notwendig. Bei der subjektiven Reihenfolge der Succession hingegen fühlen wir, dass sie (die Reihenfolge) in dem gegebenen Falle selbst von uns bestimmt wird, d. h., dass sie in dem gegebenen Falle selbst sich uns nicht aufdrängt, sondern subjektiv von uns hervorgerufen wird.

Zum Schluss möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass die Grundvoraussetzung, auf welcher die ganze Beweisführung der Apriorität des Kausalbegriffes ruht, in der Allgemeinheit, wie sie Kant behauptet sehr anfechtbar ist. Kant sagt: „Die Apprehension des Mannigfachen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Teile folgen auf einander". Diese Voraussetzung hat Kant eigentlich aus der psychologischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der ersten Ausgabe der Kritik d. r. V. herübergenommen[1]). Kant wollte damit den Empirismus vom Grund aus widerlegen. Er wollte zeigen, dass selbst das letzte Element aller Empirie, die einzelne Wahrnehmung schon eine Verstandesthätigkeit in sich einschliesst. Der Gedankengang Kants ist in aller Kürze ungefähr der folgende. Alle Eindrücke, die uns die Sinnlichkeit zuführt, werden uns in der Zeit gegeben, die Zeit aber besteht aus Teilen, die successiv auf einander folgen. Um nun das einheitliche Bild eines Gegenstandes zu bekommen, bedarf es der synthetischen Funktion des Verstandes, welcher Einheit und Ordnung in das ungeordnete Mannigfaltige der Sinnlichkeit bringt. Diese Funktion des Verstandes besteht vor allem im Durchlaufen des Mannigfaltigen und im Zusammennehmen desselben, welche Handlung Kant die Synthesis

[1]) Vergl. Kritik d. r. V., S. 115, Reclamsche Ausgabe.

der Apprehension nennt. Ich glaube aber, der Empirist braucht gar nicht diese Behauptung in dieser Allgemeinheit anzuerkennen. Wenn ein Gegenstand sich ganz in unserem Gesichtskreis befindet, so ist ein Durchlaufen und ein Zusammennehmen des Mannigfaltigen desselben von Seiten des Verstandes gar nicht notwendig, um das einheitliche Bild eines Gegenstandes zu bekommen. Wird der Gegenstand längere Zeit betrachtet, so ist es allerdings notwendig, dass wir uns der früheren Momente erinnern, um ihn als denselben zu erkennen. Die Synthesis der Reproduktion und der Recognition wäre also höchstens nur notwendig, um ihn als denselben, nicht aber um ihn als Gegenstand überhaupt zu erkennen. Dieses letztere kann die Sinnlichkeit jedenfalls in all den Fällen allein bewirken, wo ihr der ganze Gegenstand auf einmal gegeben ist. Sind wir aber so weit, so ist klar, dass wir die successiven Vorgänge und Veränderungen an all dem, was sich in unserem Gesichtskreis befindet, als ein objektives Geschehen erkennen können, ohne die Reihenfolge der Succession dieser Vorgänge und Veränderungen für notwendig im Sinne der Allgemeingültigkeit für alle Zukunft und alle Fälle halten zu müssen. Es ist also gar nicht wie Kant meint, dass die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinungen jederzeit successiv erfolgt, und dass die Vorstellungen der Teile immer auf einander folgen. Wir können vielmehr gar oft einen Gegenstand, wie z. B. ein Haus mit allen seinen Teilen auf einmal apprehendieren und dabei feststellen, dass da keine Veränderung, kein Geschehen vor sich geht, im Unterschiede zur Wahrnehmung eines den Fluss hinabfahrenden Schiffes, wo wir eine successive Veränderung der Lage wahrnehmen, ohne dabei eine notwendige Regelmässigkeit für alle ähnlichen Fälle annehmen zu müssen.

Wo wir aber die Gegenstände mit allen ihren Teilen nicht auf einmal, sondern nur successive apprehendieren können und zwar so, dass bei der Wahrnehmung des einen Teiles der andere aus unserm Gesichtskreis verschwindet, da sind wir in der That nicht imstande, so wird der konsequente Empirist sagen, mit reinem Verstande darüber auszumachen, ob die Teile in dem Augenblick, wo wir sie nicht wahrnehmen, überhaupt noch existieren. Und wenn wir sie auch nach einem Augenblick wieder wahrnehmen, so kann unser Verstand bloss Ähnlichkeit, logische aber nicht numerische Identität mit den frühern erkennen. Und wenn wir sie im praktischen Leben als numerisch identisch mit den früheren

betrachten, so ist das nicht Sache des reinen Verstandes, der darüber gar nichts ausmachen kann, sondern bloss der Einbildungskraft, welche die vollkommene Ähnlichkeit, die logische Identität, aus psychologisch zu erklärenden Gründen, für numerische nimmt und den Dingen somit kontinuierliche und unabhängige Existenz beilegt. Wenn wir nun die Teile eines Gegenstandes, z. B. eines Hauses successive und wiederholt in verschiedener Reihenfolge wahrnehmen, so erkennen wir durch reinen Verstand bloss die vollkommene Ähnlichkeit der Teile des Wahrgenommenen von jetzt und früher und die Ähnlichkeit des Verhältnisses der Ordnung der Teile zu einander. Mehr aber als vollkommene Ähnlichkeit der Teile selbst und des Verhältnisses ihrer Ordnung zu einander kann der reine Verstand in diesem Falle nicht erkennen. Die Einbildungskraft ist es daher, die diese vollkommene Ähnlichkeit, die ich logische Identität nenne, für numerische Identität nimmt und den Teilen sowie dem Verhältnisse ihrer Ordnung zu einander, also ihrer Gesamtheit als einem ganzen Hause kontinuierliche und unabhängige Existenz beilegt. Nennen wir den oberen Teil des Hauses, das Dach A, das obere Stockwerk B und so weiter bis zum Keller C, D, so finden wir, in welcher Reihenfolge wir auch die Teile des Hauses apprehendieren, dass wir immer A neben B, B zwischen A und C, C zwischen B und D u. s. w. wahrnehmen, während wir bei einem objektiven Geschehen, bei einer Begebenheit, eine solche Ordnung gar nicht in dieser Weise feststellen können, weil die Teile der Begebenheit gleich wieder verschwinden und wir nicht wissen können, ob in der Zukunft eine Begebenheit mit ähnlichen Teilen dieselbe Ordnung im Verhältnis eben dieser Teile aufweisen wird.

Wir sehen nun, die Sache verhält sich gerade umgekehrt als Kant meint. Bei der subjektiven Succession der Wahrnehmung befinden sich die Teile des Wahrgenommenen in einer bestimmten Ordnung neben einander, die Wahrnehmung selbst, in welcher Reihenfolge sie auch erfolgen mag, steht daher in Bezug auf das Verhältnis der Teile zu einander unter einer gewissen Regel der Ordnung. Unsere Einbildungskraft legt daher dem Ganzen kontinuierliche und unabhängige Existenz bei. Die Teile der Wahrnehmung eines Geschehens, einer Begebenheit aber verschwinden nach einander, eine willkürliche Wiederholung, sei es in derselben, sei es in einer andern Ordnung, ist da nicht in gleicher Weise möglich; wir müssen daher das Ganze für eine Begebenheit, für

ein Geschehen halten, ohne behaupten zu können, dass es uns immer in derselben Ordnung der Succession erscheinen wird.

Ziehen wir die Summe dieser Betrachtungen, so muss das Resultat lauten: Die Kantische Beweisführung für die Apriorität ebensowohl des Substanz-, wie des Kausalitätsbegriffes ist unhaltbar und beruht auf Missverständnissen: so dass wir auch die Frage, ob Kant in Bezug auf den Substanz- und Kausalitätsbegriff Hume widerlegt hat, entschieden mit einem Nein beantworten müssen.

Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente.

Par Albert Leclère, Docteur-ès-lettres,
(Blois.)

Sommaire:

L'an 1210, l'Eglise condamnait la psychologie d'Aristote, et l'an 1215 sa métaphysique; en 1274 mourait S. Thomas d'Aquin dont l'œuvre, toute pénétrée de péripatétisme, devenait déjà la philosophie et la théologie officielles de l'Eglise[1]). Descartes, envers qui l'on devait ultérieurement s'adoucir, avait été mis à l'Index en 1663. Kant subit le même sort posthume en 1827; et voici cependant qu'en dépit de l'Encyclique du 4 août 1879 qui définit la philosophie chrétienne par la Scolastique, en dépit de l'Encyclique du 8 septembre 1899 qui condamne le Kantisme, des catholiques, des prêtres, dans cette France même où les fidèles sont si soumis d'ordinaire à la parole du S. Siège, ont entrepris et continuent de construire en s'inspirant, consciemment ou non, de Kant, une philosophie nouvelle destinée à servir de base humaine à la foi révélée; ils prétendent n'être pas plus hérétiques que les thomistes qui les combattent ou les cartésiens que l'on traite avec indulgence. Kant sera-t-il jamais souffert comme Descartes, ou même réhabilité comme Aristote? Nul ne peut le dire; nul ne le pourra de longtemps. Quoi qu'il en soit, il est intéressant pour tout philosophe, croyant ou non, d'étudier ce mouvement de la pensée catholique. Mais pour le bien comprendre, il nous semble qu'il faut d'abord distinguer, dans le bloc opposé aux Novateurs par les théologiens intransigeants, ce à quoi ceux-là ne veulent point toucher, le considérant comme essentiel à la foi, et ce à quoi ils s'attaquent, le considérant comme une sorte de *credo* supplé-

---

[1]) V. plus loin pag. 322, les considérations grâce auxquelles un catholique, surtout de la nouvelle école, peut ne point se scandaliser de telles variations.

mentaire, plus ou moins inadmissible. Cette distinction faite, nous pourrons formuler avec plus de netteté les doctrines présentement suspectes, et rendre pleinement compte de la défiance ou même de l'aversion qu'on leur témoigne, qu'à travers elles on témoigne, de nouveau, à la doctrine de Kant. Ensuite seulement nous raconterons — et nous pourrons le faire brièvement — les principaux épisodes de la lutte, dont l'importance et le vrai sens ne sauraient apparaître qu'après un exposé *systématique* du fond même du débat. Il sera uniquement question, dans cet article, du mouvement catholique kantien en France.

I. Les concordances et les divergences entre l'École et les Novateurs.

A. Accord des Novateurs et de l'École.

Les idées admises en commun par l'Ecole appuyée sur S. Thomas[1]), le Concile de Trente[2]) et le Concile du Vatican[3]), et par les Novateurs, peu soucieux en général de l'autorité de S. Thomas, mais très décidés à se conformer à l'enseignement des Conciles, peuvent être résumées comme il suit. La foi „divine catholique" consiste à accepter „le magistère solennel et le magistère ordinaire de l'Eglise" pour ce „motif" que Dieu lui-même conduit celle-ci, et à croire qu'il la conduit parce que réellement il s'est jadis „révélé" à l'homme et lui a parlé. La foi est un état de l'intelligence, mais produit en elle par la volonté libre: car s'il nous est naturellement possible d'arriver à voir que Dieu a dû en fait se révéler, que par suite nous devons croire qu'il s'est révélé et qu'il nous faut, en conséquence, adhérer à toutes ses paroles anciennes ou récentes proposées par l'Eglise à notre créance, cependant, ce qu'il a dit, ce qu'il dit encore s'il inspire l'Eglise quand elle s'adresse „à l'universalité des fidèles", dépasse nécessairement la portée de notre entendement; aussi nous est-il impossible, tant que nous sommes réduits aux forces de notre propre esprit, de voir avec assez de clarté la „vérité intrinsèque"

---

[1]) V. spécialement le traité *de Veritate*, et la *Somma theologica* 2a 2ae, passim.

[2]) Sessions IV et VI surtout.

[3]) Sessions II, III; Constitution *De fide*, et canon 5; Constitution *Pater æternus*, chap. 4; *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, par le chanoine Vacant.

des choses de la foi pour les croire fermement l'objet d'un assentiment obligatoire de l'intelligence, et, à plus forte raison, l'objet d'une révélation divine véritable. Donc, si l'on ne croit que Dieu assiste l'Eglise, et, tout d'abord, qu'il a parlé à l'homme dans les Ecritures, on ne peut avoir la foi en aucune des vérités surnaturelles; pour l'avoir, il faut, malgré l'évidence humaine suffisante des motifs qui ont fait conclure au préalable que Dieu a dû en fait se révéler, il faut que la volonté fasse dans une certaine mesure violence à l'intelligence; et cela, manifestement, n'est possible que par une grâce d'en haut: Dieu seul peut opérer en nous ce qui, en nous, ne peut s'opérer par nous. La foi elle-même, qui nous fait prononcer fermement que „Dieu a parlé", ne dissipe pas „les obscurités intrinsèques[1]) „de la Révélation, car elle ne nous fait admettre celle-ci comme absolument vraie qu'à cause de la véracité incontestable de Dieu, de Dieu que nous ne pouvons, sans le secours de la grâce, croire révélateur. Avant et après l'acte surnaturel de foi, nous pouvons d'ailleurs, non seulement nous rendre compte que Dieu a dû en fait se révéler, mais encore constater l'absence de toute contradiction foncière entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles, et même découvrir des harmonies entre la Révélation, entre la théologie qui en est le développement humain normal avec l'assistance de Dieu, et l'ensemble des résultats auxquels l'homme atteint dans les autres spéculations; „la grâce prévenante" d'abord et plus tard „la grâce habituelle", agissant toutes deux dans le sens de notre nature mentale, nous y aident; mais, au moment de l'acte de foi, il se passe en nous quelque chose de transcendant à notre nature, et „la grâce adjuvante" est nécessaire: la foi reste, quoi qu'on fasse, „disproportionnée à la raison" ainsi qu'à toutes nos autres facultés.

B. Désaccord des Novateurs et de l'École.

a) Les quatre thèses de l'École.

Jusqu'ici l'accord subsiste; mais l'Ecole a des exigences plus nombreuses et plus précises. Entre elle et ses adversaires, il y a des divergences de deux sortes. En premier lieu, l'Ecole juge indispensable d'adjoindre, plus ou moins explicitement, à la théorie

---

[1]) Autrement la foi cesserait, alors, d'être „libre et méritoire".

théologique que nous venons d'exposer, trois thèses philosophiques sans lesquelles, lui semble-t-il, l'acte de foi serait „mal défini" et ne pourrait être ni précédé ni suivi de la justification humaine, mais spéciale, qui lui convient, et dont elle entend munir le croyant contre cette incrédulité toujours naturelle à notre race déchue. — De ces thèses, la première est métaphysique; la seconde, métaphysico-scientifique; la troisième, épistémologique.

1. S'il était possible par le sentiment seul, ou par la volonté seule, ou par la réflexion abstraite seule, ou encore par le concours soit de deux de ces moyens, soit des trois, d'arriver à découvrir ou même simplement à retrouver, dans une mesure quelconque, la vérité de la doctrine catholique, la certitude de la vérité catholique deviendrait humaine, pense-t-on, et ne requerrait plus la grâce; l'intelligence du croyant ne serait plus „captive sous l'obéissance" [1]). Au contraire, la foi reste ce qu'elle doit être si l'on réduit sa justification humaine suffisante — suffisante au moins pour que celui qui n'admet pas cette justification soit „inexcusable" [2]) — à l'établissement de la réalité des prophéties et des miracles; car, pour avoir pu reconnaître leur réalité, on n'est pas encore en état, par là même, d'accepter l'enseignement intégral de l'Eglise, qui porte sur des objets inaccessibles en soi à nos facultés naturelles. Mais, d'autre part, l'établissement des faits prophétiques et miraculeux fondamentaux, dont la liste est close „depuis les temps apostoliques", doit être proprement „rationnel", c'est-à-dire consister en des démonstrations pareilles à celles que l'on applique à des faits historiques quelconques: il n'y a, en effet, qu'une seule méthode pour établir la vérité en matière de faits. Enfin, à ces démonstrations doit évidemment se joindre une doctrine spiritualiste et théiste toute humaine: sans cela, l'adhésion à la réalité des prophéties et des miracles pourrait ne nous faire aboutir, peut-être, qu'à la supposition d'un surnaturel imaginaire, à la croyance en un ou plusieurs êtres „extranaturels" plus semblables à Satan qu'au vrai Dieu. Mais cette doctrine aussi doit être proprement „rationnelle", car nulle preuve, nulle confirmation positive ou négative d'une preuve n'a de valeur et de force que par sa rationalité. Comment posséderait-on, d'ailleurs, une théologie exacte, précise, armée de toutes pièces

[1]) S. Paul, Hebr., XI, 6. — Pour tout ce paragraphe, les sources à consulter sont les mêmes que pour le premier paragraphe de la partie I.

[2]) On reprend ici, en en forçant le sens, le mot de S. Paul, Rom. I, 20.

contre l'incrédule et l'hérétique, si l'on ne suivait, ici encore, une méthode strictement logique? Au reste, ne fonde-t-on pas la théologie sur une apologétique obligatoirement rationnelle portant à la fois sur des points de fait et sur des propositions métaphysiques? La théologie doit donc, comme cette apologétique toute entière, être toute „rationnelle", bien qu'à sa manière: il faut qu'il y ait homogénéité et, dans une certaine mesure, continuité de méthode entre ces trois sciences connexes, la bibliologie, la métaphysique et la théologie dogmatique. L'Ecole postulera donc que la raison est, à l'exclusion du cœur et de la volonté, la voie qui mène au seuil de la foi, l'unique auxiliaire du croyant qui veut penser sa foi. Et pour que la raison ait une telle vertu, l'Ecole commencera par lui attribuer une véritable infaillibilité en tout ce qui semble communément de son ressort dans le domaine des faits et des vérités, c'est-à-dire en histoire, en métaphysique et, d'une manière générale, en toute science, toute science pouvant être une auxiliaire pour l'histoire et pour la métaphysique; d'un autre côté elle dépréciera, très conséquente en ceci avec elle-même, l'usage de nos autres facultés mentales dans toutes les recherches, théologiques ou non, auxquelles l'homme peut se livrer. C'est ainsi que la thèse fondamentale de l'Ecole se trouve être l'affirmation de la vérité du rationalisme, qu'elle déclare légitime et obligatoire en tout ce qui n'est point le pur surnaturel.

2. La seconde thèse renferme deux points; elle consiste dans l'affirmation très ferme de l'objectivisme[1]), et même, avec des réserves, il est vrai, du déterminisme, ce qui peut surprendre chez des hommes volontiers mystiques, toujours partisans de la liberté et surtout croyant aux miracles et aux prophéties qui sont un genre de miracles. Il en est ainsi pourtant, et cela s'explique; car, à supposer que les phénomènes soient de nature subjective, comment regarder les miracles comme des faits réels au sens plein de ce mot, et, à plus forte raison, comme des interventions divines? Et à supposer que l'ordre des phénomènes ne soit pas déterminé, comment, parmi des faits tous contingents, distinguer ceux qui sont l'effet d'un decrét extraordinaire de la Divinité? Tous

---

[1]) Les mots „objectivisme" et „subjectivisme" ont des sens fort divers pour les scolastiques, pour Kant et même pour nos contemporains. Nous prenons ici le mot „objectivisme" dans le sens de „réalisme", sauf à indiquer plus loin le véritable sens des mots „objectivisme" et „subjectivisme" chez Kant. V. pag. 339.

n'apparaissent-ils pas alors comme également divins, sans qu'il soit possible de déterminer les cas où Dieu a agi comme Dieu des chrétiens et non simplement comme auteur habituel de ce qui se passe dans le monde?

3. Enfin, pour faire, des prophéties et des miracles, le fondement humain premier de la foi, l'Ecole doit professer que la logique peut établir et établit, avec une entière certitude, les conditions de la certitude en physique, en psychologie, et en histoire tout d'abord; que le savant peut, d'ores et déjà, puiser, dans les faits qu'il connait, de quoi fournir au logicien le moyen de déterminer définitivement la limite qui sépare un fait naturel d'un fait surnaturel, et que, de son côté, l'historien peut en fait posséder des documents assez sûrs pour être raisonnablement déclarés authentiques et véridiques, alors même qu'ils relateraient les faits les plus étranges. De la sorte seulement, il sera possible de prouver *„par des faits"*, cette preuve ne se pouvant faire d'autre manière, que Dieu a dû *en fait* se révéler.

4. Sur ces trois thèses, qui sont philosophiques, les Novateurs font des réserves plus ou moins graves. Mais, avant de les dire, il nous faut exposer les points sur lesquels les théologiens intransigeants reprochent, à leurs adversaires, d'innover avec le plus de témérité. Il ne s'agit ici de rien moins que d'une thèse théologique reposant sur la conception de l'Eglise comme „enseignante", conception admise en principe par tous les fidèles.

On part de textes comme ceux-ci: „Le S. Esprit vous suggérera toutes choses" [1]), „Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles" [2]); et l'on poursuit ainsi [3]): En tout ce qui touche à la foi, directement ou par voie de conséquence, l'Eglise a entière compétence pour décider; en tout ce qu'elle définit, l'on doit révérer la suggestion de l'Esprit saint, et ne point chercher s'il ne serait pas vrai que l'Esprit saint n'ait point inspiré l'Eglise; on a tort de demander à quoi l'on pourrait sans péché ne pas croire, comme l'ont fait plusieurs. Sans être hérétique, on peut gravement pécher par l'intelligence: ainsi font ceux qui ne reçoivent point ce qui est „de foi ecclésiastique", ceux qui nient, par exemple, que la doctrine incriminée dans un livre condamné soit effectivement dans ce livre. Mais on est hérétique si l'on ne se sou-

---

[1]) S. Jean, XIV. 26.

[2]) S. Matth., XXVIII, 20.

[3]) Mêmes sources que pour le premier paragraphe de la partie I.

met pas, non seulement au „magistère solennel „de l'Eglise, c'est-à-dire aux décisions des Conciles œcuméniques et des Papes „parlant à la catholicité *ex cathedra*", mais encore au „magistère ordinaire universel"[1]) de l'Eglise, qui complète le premier et en fait l'intérim. Ce magistère ordinaire est celui „des évêques unis au Pape"; il a trait à toutes les vérités religieuses ou connexes à la religion que l'on peut dire „importantes, explicitement connues de la foule des fidèles, et manifestées par une pratique constante". Considéré dans son passé, il se nomme „la Tradition", et la liste des vérités de Tradition est celle des „propositions universellement admises par les théologiens", même alors qu'elles ne l'auraient été qu'implicitement, „depuis les temps apostoliques", soit à titre de postulats, soit à titre de conséquences des vérités explicitement connues par la société chrétienne; considéré dans son présent, le magistère ordinaire consiste dans le commentaire des vérités solennellement définies, des vérités traditionnelles non solennellement définies, et spécialement dans la fixation de ce qui doit être regardé ou non comme étant, en fait, de tradition; il règle l'interprétation des Ecritures, le dogme, la morale, le culte; il prononce sur toutes les opinions humaines qui peuvent avoir avec ces choses quelque rapport; il se régle lui-même sur les Ecritures, le magistère solennel, et la Tradition qui est son propre passé; mais il est le seul juge dans la question de savoir s'il est bien vrai qu'il se soit convenablement règlé sur les principes dont il prétend tirer son autorité. Bref, les théologiens intransigeants professent, bien qu'involontairement d'ordinaire, une doctrine qui tend à réduire à néant toute liberté de penser chez le croyant jusque dans les sciences les moins rapprochées de la théologie; et de cette doctrine procède cette thèse, de nature proprement théologique: Il est inadmissible que des fidèles édifient une philosophie, quelle qu'elle soit, qui n'est pas selon les intentions du magistère, même ordinaire, de l'Eglise, et, à plus forte raison, qu'au risque de rompre avec la Tradition tout au moins, ils entreprennent de défendre les Ecritures, l'Eglise et le dogme autrement qu'il est coutume de le faire; ils mettraient le comble à l'impiété s'ils se flattaient d'avoir découvert la véritable philosophie chrétienne, la seule bibliologie et la seule apologétique dogmatique exactes: car

[1]) Le mot „universel" a été ajouté, par les Pères du Concile du Vatican, au mot „ordinaire". — V. aussi la lettre adressée par Pie IX à l'archevêque de Munich, le 21 décembre 1863.

autant vaudrait déclarer tout de suite qu'ils sont les seuls vrais théologiens.

b) Les six thèses oppositionnelles des Novateurs.

Telles sont les quatre thèses[1]) qui constituent ce que nous appelions le *credo* supplémentaire de l'Ecole. Voyons maintenant quelles sont les doctrines élaborées par les Novateurs dans l'intérêt même de la foi, mais en opposition plus ou moins complète avec celles des vieux théologiens.

1. Il en est, parmi les Novateurs[2]) — ce sont les moins nombreux — qui professent un rationalisme radical en métaphysique, mais sans s'interdire de combiner des idées morales, envisagées il est vrai comme de purs concepts, avec des idées sans rapport à la pratique[3]). Dans les résultats auxquels ils atteignent ainsi, ils cherchent des bases pour les vérités révélées; mais ils appliquent rarement leur méthode à la défense directe des prophéties et des miracles; une fois les dogmes de nature plutôt métaphysique justifiés, ils se contentent, pour l'ordinaire, de conclure que celui qui les admet doit aller jusqu'à se soumettre pour tout le reste, y compris la croyance à tous les récits bibliques, à l'autorité de l'Eglise. Le plus souvent, ils concluent de la sorte sans préciser davantage. Jusqu'à présent, leur doctrine n'a point abouti à un Manifeste; mais elle se précise chez un certain nombre d'esprits soucieux d'accorder ensemble la Révélation, Kant et Leibnitz; et nous savons de source certaine que ce Manifeste viendra. Le rationalisme métaphysique en plaira aux scolas-

---

[1]) Il en est d'autres, d'une importance moins grande à quelques égards, et solidaires d'ailleurs de celles-ci, comme la négation de l'évolution, à laquelle nous ferons allusion plus loin. Mais il est évident que nous ne pouvons élargir indéfiniment les limites de notre travail.

[2]) Afin que notre exposition *systématique* des nouvelles doctrines fût plus claire, nous avons pris le parti de n'y donner les noms que des Novateurs les plus originaux; il sera parlé, dans la partie *historique*, qui vient en dernier lieu, des auxiliaires qu'ils ont rencontrés ainsi que les principaux adversaires de la nouvelle école. — Nous avons utilisé, au cours de ce travail, non seulement des documents écrits, mais encore les nombreuses conversations que nous avons eues avec un certain nombre de partisans et d'adversaires du nouveau mouvement.

[3]) Dans notre *Essai critique sur le Droit d'Affirmer* publié chez Alcan, Paris 1901, nous avons professé un rationalisme métaphysique radical qui nous a valu l'approbation d'un certain nombre de personnalités catholiques engagées dans le mouvement nouveau ou prêtes à y entrer.

tiques, autant que peut leur agréer une métaphysique non thomiste; mais ils contesteront la légitimité d'une théorie qui soutiendra, bien qu'avec discrétion, l'immanence rationnelle de la vérité surnaturelle; et ils s'indigneront, on peut le prévoir aussi, de la manière dont la vérité des faits surnaturels sera entendue et montrée; car ceux des Novateurs qui se cherchent encore seront beaucoup plus près de ceux qui se sont déjà formulés que des penseurs catholiques rivés au passé.

2. Mais le parti naissant devra peu nous occuper. La grande majorité des Novateurs actuellement militants déclare que l'intellectualisme, thomiste ou non, est une erreur. Ils pensent en général que sans l'aide, non plus seulement des idées morales, mais du sentiment moral lui-même, et aussi, disent certains, des sentiments esthétiques, et enfin, affirment presque tous, de la volonté en quête des certitudes indispensables pour l'action, l'intelligence ne peut arriver à des croyances métaphysiques s'imposant véritablement, en fait, à la pensée. Ils allèguent, pour expliquer la nécessité de leur méthode, la transcendance même, par rapport à notre entendement, des vérités métaphysiques. Et la conscience de s'être décidés d'abord pour cette méthode à cause de son efficacité psychologique, ne les fait point douter de la valeur des résultats où elle les mène: car le plus logique des savoirs est loin de leur paraître équivalent à une croyance dont la force est assez grande pour ravir l'adhésion de l'âme en dépit de ses obscurités, dont l'utilité ou la beauté mérite de séduire l'homme alors même que son esprit ne découvre, en une telle croyance, que cette qualité purement intellectuelle, toute négative: l'absence de contradiction. Ils ont donc jugé possible d'élargir la définition courante de la vérité; voici pourquoi: il leur semble apercevoir, dans l'âme humaine, une sorte de principe, obéi et „vécu“ spontanément par elle dans tous les cas où une certitude s'empare victorieusement de l'esprit — et cela, selon quelques uns, même en matière scientifique, puisque là même notre affirmation contient toujours une part d'audace, dépasse toujours par quelque côté le pur donné et les bornes de la pure logique —; ce principe pourrait se formuler et se développer comme il suit: La vérité a pour signe, pour aspect subjectif, l'adhésion, à une proposition, de toutes les facultés spirituelles réunies; et plus une âme s'est efforcée de vivre intégralement par toutes ses puissances, par le don de soi, aussi, à toutes les autres âmes, dans la soumission, enfin, à la

volonté du Premier Principe, plus elle devient, par là-même, capable de vérité; notre connaissance dépend de l'expansion et de l'intensité de notre vie intérieure; nous ne connaissons ce qui est hors de nous qu'en le faisant nôtre par l'amour et par l'action; et par l'amour et par l'action, nous prenons premièrement connaissance de nous-mêmes, qui ne sommes vraiment définis que par notre rapport à Dieu et aux autres, — rapport qu'il faut vivre et vouloir pour le connaître. La vérité est donc, en définitive, l'œuvre, non de l'esprit seul, mais de l'âme toute entière: le vrai dogmatisme est le dogmatisme moral. Que ce dogmatisme soit le vrai, ils n'en sauraient douter, car il leur semble postulé par l'action, laquelle est antérieure à la pensée même, qui n'en est qu'une forme, par l'action dont la nécessité s'impose à nous primordialement. — Bien entendu, ils admettent moins encore, s'il est possible, le rationalisme — mot que cependant ils se permettent souvent d'employer pour caractériser leur méthode — en apologétique biblique ou dogmatique, qu'en métaphysique: pour eux aussi, l'acte de foi au miracle arrive en dernier lieu chez un vrai philosophe, et suit la soumission à l'Eglise. Les moins révolutionnaires du parti sont encore ceux qui font précéder, chez le vrai philosophe, l'adhésion de l'âme au dogme par l'adhésion de l'âme au théisme et au spiritualisme; quant aux plus avancés, qui sont nombreux, ils soutiennent, en nouveaux disciples de Malebranche, plus hardis encore que le maître, que la certitude métaphysique n'a pas le droit d'être ferme et entière si elle n'est achevée — et achever, ici, n'est-ce pas, en réalité, précéder? — par la certitude religieuse: ils pensent que la croyance au vrai Dieu, à „l'Emmanuel" peut seule, étant la croyance au seul Dieu qui satisfasse pleinement l'esprit et l'âme de l'homme, assurer celui-ci dans la croyance à Dieu et au reste des vérités et des réalités objectives qui, d'une manière ou d'une autre, dépendent toutes de Dieu. Qu'on le remarque: les penseurs dont nous parlons peuvent différer beaucoup sur la définition du véritable monde objectif, mais ils n'ont jamais nié l'existence objective de l'univers. D'autre part, ils entendent maintenir la nécessité de la Révélation et de la grâce pour que soit explicite, et fixée, et effective dans l'âme, la foi qui, sans la Révélation n'y serait jamais précise, et, sans la grâce, n'y serait jamais, tout au plus, que momentanée, et donc sans effet; ils répètent que la foi est „disproportionnée à la raison" et à la nature, bien que la nature et

la raison aient dû être créées telles qu'elles puissent y adhérer et la recevoir, bien que, en d'autres termes, la vérité surnaturelle soit en nous comme ébauchée, la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie et quelques autres dogmes pouvant être naturellement pressentis et plus ou moins implicitement souhaités vrais par tout homme. — Ebauchée, répondent leurs adversaires, c'est trop dire; parlez seulement de vagues désirs, de besoins imprécis d'un supplément surnaturel; c'est parce que vous avez reçu la lumière d'en haut, que vous croyez en voir l'aube dans votre âme, quand, par un effort insensé d'abstraction, vous essayez de constater ce qu'elle serait, votre âme, sans cette lumière; privés de la grâce, vous n'auriez aucune confiance dans le dogme, vous n'auriez même aucun moyen d'en deviner le contenu; non, le surnaturel ne nous est aucunement immanent, bien que notre nature n'y répugne pas invinciblement; vous accordez trop à l'âme humaine et vous exigez trop de Dieu en ceci, comme, d'une manière générale, vous accordez trop au sentiment et à la volonté; en revanche, vous accordez trop peu à la raison, que vous n'élargissez que pour la mutiler; et vous la mutilez puisque, chez vous, la logique ne joue qu'un rôle accessoire dans la recherche de la vérité; confondant les qualités requises en celui qui cherche avec la méthode même qu'il doit suivre, vous pervertissez la définition de la logique; vous dépréciez la métaphysique en même temps que vous naturalisez la Révélation, par votre dogmatisme à la fois téméraire et anti-intellectualiste; vous dégradez la science elle-même, qui ne peut s'accommoder de votre épistémologie mystique, aussi inacceptable pour le savant que pour le métaphysicien et le théologien; en particulier, vous vous interdisez d'admettre des preuves naturelles directes de la réalité du miracle, car de telles preuves, vous l'avouez vous-mêmes, vous qui les rejetez ou du moins les trouvez tout à fait insuffisantes pour qui n'a pas déjà la foi dans une certaine mesure tout au moins, de telles preuves ne sauraient être que purement rationnelles; et cette lacune est fort grave dans votre apologétique, car ce que vous négligez là est fondamental: à quoi serviraient des miracles reconnaissables pour les seuls croyants, ou ce qui revient au même, pour les néophytes dont la foi serait assez forte déjà pour leur permettre d'y croire? Au reste, voici d'où procèdent toutes vos erreurs: vous méprisez Aristote; ne croyant pas que l'intelligence a le pouvoir de saisir immédiatement le réel, vous êtes conduits à révoquer en doute

une science toute rationnelle, une métaphysique toute rationnelle; alors, vous devenez sceptiques; mais comme, voulant demeurer catholiques, et même apologistes, vous ne voulez pas être sceptiques, vous vous faites mystiques en métaphysique et même en science; vous ne prenez pas garde au danger du mysticisme philosophique, qui conduit au naturalisme en religion les croyants qui s'y abandonnent. — Le système philosophique dont nous venons d'exposer une des doctrines les plus importantes, et que l'on attaque comme il vient d'être dit, est spécialement celui de M. M. Blondel, qui, depuis 1896 surtout, a fait école. On lui adresse encore d'autres reproches, qu'il n'est pas seul à encourir, de même qu'il n'encourt point seul tous ceux que nous avons énumérés; et ses disciples divergent d'ailleurs entre eux sur bien des points. Mais l'ordre systématique qu'il nous faut observer dans l'exposition des idées par lesquelles les Novateurs s'opposent aux théologiens intransigeants, exige que nous séparions nettement ce qui suit de ce qui précède.

3. Un des points où les Novateurs s'accordent le mieux, du moins en principe; allons plus loin, le point de départ de toutes les théories générales ou spéciales par eux préconisées, c'est, nous l'avons fait pressentir, l'affirmation de „l'immanence" — le mot est devenu d'usage courant — comme doctrine philosophique fondamentale et comme méthode d'investigation. Tous dédaignent ce qu'on nomme l'objectivisme vulgaire et strictement scolastique, qui prend le monde apparent pour le monde absolument réel; tous professent au moins un certain subjectivisme consistant à regarder le sujet pensant comme d'abord réellement enfermé dans sa propre pensée, ou comme devant tout au moins se supposer un instant réduit à la constatation de sa propre pensée quand il entreprend de philosopher[1]) — et cela pour ne rien postuler gratuitement sur la réalité. Nul cependant parmi eux ne propose un subjectivisme absolu. Les uns croyent que, si nous ne sortons pas effectivement de notre pensée par la sensation, ni même par la perception, nous atteignons du moins, par la raison raisonnante ou par une intuition soit du réel soit simplement de la vérité du réel, à la connaissance de ce qui est; mais ils tiennent l'être pour fort différent de l'apparence. — Les autres, dont nous parlerons plus

[1]) Ainsi fait M. Blondel lui-même, sauf à déclarer aussitôt qu'il ne faut point séparer le fait de penser de l'acte de penser.

longuement, sont d'avis que le philosophe ne peut marquer de reconnaître, au cours de sa recherche, que les rationalismes abolis démontraient mal deux thèses exactes cependant, à savoir qu'il existe une réalité objective à peu près telle que l'admet le sens commun, et que cette réalité joue bien, par rapport à l'esprit, le rôle „informant" que lui reconnaît le même sens commun: naturellement, ils ne se font pas faute de compléter et tout d'abord de corriger le sens commun au moyen des découvertes récentes de la science. — Mais, quoi qu'il en soit, tous prennent leur point d'appui dans le moi, et autant que possible dans le sujet pur[1]) envisagé sans arrière-pensée substantialiste, pris comme simple fonction pensante, dans son apparence phénoménale totale ou seulement dans une partie de cette apparence (à savoir la mentalité intellectuelle), mais pris, toujours, du côté où son idée n'enferme nulle hypothèse métaphysique. Leur doctrine fondamentale à tous est celle-ci: aucune affirmation d'aucune réalité n'est évidente par elle-même; aucune ne peut-être établie sans une démonstration, ou sans une préparation plus ou moins analogue à une démonstration; aucune n'est un point de départ tout à fait initial; et le philosophe a pour premier devoir de se demander s'il n'est pas éternellement et constitutionnellement condamné à rester prisonnier de sa propre pensée. Leur méthode est conforme à leur doctrine fondamentale: invariablement, elle consiste à trouver, dans la pensée pure, de quoi pouvoir affirmer le réel pur. — Ceux d'entre eux dont la doctrine positive ressemble le plus à celles des rationalistes objectivistes d'autrefois, tout en en différant profondément d'ailleurs, et qui appellent leur système „un nouveau Positivisme", sont si exempts des préjugés traditionnels, qu'ils commencent par supposer totalement „artificiel" le travail spontané de la perception et le travail réfléchi de l'entendement; ils commencent même par supposer entièrement subjectif l'ensemble des matériaux

[1]) Partir du sujet en faisant abstraction, pour éviter jusqu'à l'ombre d'un postulat métaphysique, de la réalité phénoménale elle-même, c'est que nous avons tenté dans l'ouvrage cité plus haut (pag. 308, not. 3); bien qu'aboutissant à des conclusions fort éloignées des conclusions de Kant, nous croyons être restés fidèles à l'esprit de la méthode kantienne, et nous pensons, d'autre part, n'avoir fait que partir plus franchement et plus délibérément que d'autres du point dont ils tentent de partir pour ne rien postuler tout d'abord. On ne rejoint sans *cercle* le réel que si l'on a fait tout d'abord abstraction totale du réel, et même de la réalité *sui generis* de la pensée phénoménale.

donnés dans la conscience et qu'interprètent ensuite la perception et l'entendement. Pareille innovation, comme il est naturel, dans l'objectivisme auquel ils s'arrêtent: la réalité informante qu'ils concluent leur semble un pur chaos de sensations, où notre esprit „découpe“ d'abord, plus ou moins „arbitrairement“, „des faits délimités“ et „des objets précis“ qu'il pense percevoir sans être toutefois capable de montrer exactement qu'il les perçoit, des faits et des objets qu'il fait entrer ensuite dans des théories dont le caractère est également „d'être arbitraires“. Et en tout cela, ajoutent-ils, l'esprit, souverainement actif et libre, vrai démiurge, obéit pourtant à une nécessité, mais à une seule, celle de „se reconnaître“ parmi le chaos du donné, de „l'utiliser“ et d'„en parler“. Ils constatent que la nature „se prête“ à cette organisation, mais de cette constatation, la plupart ne tirent rien de précis sur l'essence et l'origine de celle-ci. Pour eux, la métaphysique est un effort pour retrouver, sous les constructions artificielles appelées par l'esprit du nom de science, le réel en soi qui vient battre le rivage de la pensée: intuition trop confuse et trop pénible, ils l'avouent, pour qu'on puisse beaucoup l'approfondir. — Cette philosophie, dont l'idée première, exposée en 1889, puis en 1896, est due à M. Bergson, a éte magistralement développée à plusieurs reprises M. Leroy depuis 1899, et défendue spécialement, en ces derniers temps, par M. Wilbois. Pour l'instant, elle jouit d'un succès considérable; elle complète harmonieusement, par certains côtés du moins, et pour bien des Novateurs, la philosophie de M. Blondel qui la rappelle ou la retrouve souvent: l'analogie de la méthode extra-logique des deux doctrines en ce qui concerne et la science et la métaphysique est frappante et avouée. Il est, en effet, également extra-logique de poser la réalité du sensible et la vérité du rationnel en le faisant au nom de l'Action, en soutenant que notre action est créatrice de réalité et de vérité, en montrant dans le sentiment et la volonté les collaborateurs constants de la raison comme le fait M. Blondel, et de tirer le rationnel scientifique du vouloir-vivre seulement, de poser le réel en soi comme l'objet d'une intuition extra-scientifique et purement contemplative, comme le fait M. Bergson. Plusieurs ont été tentés, et c'était naturel, de s'arrêter à cette combinaison: superposer, à la théorie de la science de ce dernier, la métaphysique du premier. Mais, si une part plus large est faite par M. Blondel à l'objectivisme, s'il considère comme réel le réseau des lois dont la science, secrètement mue

par des principes de source non-intellectuelle, impose la nécessité aux phénomènes, il suspend aussi à la volonté libre, à celle de l'homme immédiatement, à celle de Dieu initialement, toute la réalité de cet univers que nous créons, dit-il, pour y vivre, pour y vivre en y dominant les obstacles que sont aussi les auxiliaires réalisés par nous. D'accord en principe sur le terrain de l'immanence, et également transcendentalistes par leurs conclusions, les disciples de M. Blondel se trouvent être aussi, très souvent, ceux de M. Bergson. M. M. Leroy et Wilbois développent d'ordinaire la doctrine du premier au moyen d'idées propres au second. M. Blondel tira les conséquences théologiques de sa doctrine; M. M. Leroy et Wilbois s'acheminent philosophiquement vers les conclusions religieuses et catholiques de leurs travaux, conclusions que d'autres s'efforcent déjà de dégager; et c'est ainsi que M. Bergson, le maître éminent dont l'influence grandit sans cesse dans notre pays, se trouve avoir apporté, sans l'avoir prévu, des matériaux précieux pour l'édification d'une nouvelle philosophie chrétienne. — Quant à ceux des Novateurs auxquels nous n'avons fait qu'une allusion rapide, et qui, tout en concédant davantage au subjectivisme, affirment néanmoins, finalement, la réalité de l'être, d'un être connaissable, mais sans faire de concessions à l'objectivisme vulgaire, ils suivent, chacun à leur manière, une voie analogue à celle que prit M. Lachelier, avec cette différence, très grave, qu'ils restreignent leur recherche subjective du réel certain aux choses d'ordre métaphysique, et que, dans les choses d'ordre scientifique, ils ne sont pas plus certistes qu'ils ne sont objectivistes. — Leur attitude à tous paraît et doit paraître contraire à l'orthodoxie, s'il est vrai que l'objectivisme aristotélicien est postulé par la foi catholique. Comment, disent les théologiens intransigeants, retrouverez-vous le réel, si vous vous placez tout d'abord en dehors de lui? Posez avec nous que l'esprit communie directement avec lui, commencez la philosophie avec le préjugé objectiviste de la perception chez l'adulte, préjugé qui doit être déjà celui de l'enfant, qui est spontané chez l'homme et qu'il est anti-naturel de discuter, même pour l'accepter ensuite comme vrai; posez cela, non pas seulement comme un postulat, ce serait insuffisant; mais posez-le comme un principe évident; autrement, même alors qu'il vous arriverait de dire: „Je suis subjectivement forcé d'admettre la réalité de telle ou telle chose", vous pourriez, vous devriez toujours avoir ce doute: „Peut-être y a-t-il, dans la nécessité qui me

pousse à affirmer cette chose, une impulsion d'origine et de valeur exclusivement subjectives"; votre métaphysique serait donc, ou une théorie fantaisiste de l'être, d'un être dont vous n'auriez pas même le droit de poser fermement l'existence, ou une reconnaissance illogique de la réalité que nous, nous affirmons réelle à bon escient. Inexacte est votre doctrine fondamentale; forcément arbitraire et inféconde est votre méthode. Quant à vos conclusions, elles valent ce que valent votre doctrine fondamentale et votre méthode; mais de plus, elles sont anti-catholiques. En effet, si, purs rationalistes ou non, vous êtes cependant certistes en métaphysique, vous l'êtes illogiquement; vous favorisez donc le scepticisme philosophique que nous combattons jusque chez les croyants; vous êtes certistes autrement que nous, qui sommes cette chose sacrée: la Tradition, et vous bouleversez toutes nos habitudes; mais surtout, vous favorisez l'individualisme, vous invitez les esprits à se faire à chacun sa doctrine: ne vous flattez pas de trouver, en chacun de vos moi, une métaphysique qui serait justement pareille à celle que découvriraient, en eux-mêmes, tous les autres moi! Il y a plus: ceux d'entre vous qui cherchent la réalité absolue en écartant de leur esprit tout ce que la science a superposé au résultat direct du „choc" initial des choses contre le sujet pensant, sont, qu'ils le veuillent ou non, des contempteurs de la raison; rien de plus vague, de plus indéfinissable, selon vous-mêmes, que les certitudes où l'esprit peut parvenir en suivant cette méthode d'amputation intellectuelle progressive qui nous ramène à l'extase de Plotin, ou même à l'extase bouddhique! Et, tout d'abord, quelle dépréciation de la faculté pensante! Quoi, tous les principes du jugement et du raisonnement ne seraient que des procédés imaginés pour penser moins confusément, pour créer l'industrie, pour s'entendre en conversant! Quant à ceux qui cherchent la réalité absolue dans la volonté sujette au devoir et créatrice des conditions effectives de l'action, ils retrouvent sans doute l'objectivisme cher à la Scolastique, mais par un détour, et par un illogisme aussi: leur position est également intenable, elle est un subjectivisme qui veut être un objectivisme, pas autre chose! Avec de telles théories du connaître et de l'être, comment prétendre encore que notre esprit peut nous servir à prouver Dieu, à édifier une métaphysique suffisante pour conduire à la foi catholique? Enfin, comment les nouveaux catholiques défendront-ils, s'ils ne croient plus, ainsi qu'il arrive à plusieurs, à l'objectivité

des sensations et de la science physique, comment défendront-ils la réalité des faits miraculeux? Déterministes ou non, seront-ils intelligibles s'ils disent, par exemple, que des faits de ce genre sont la face phénoménale d'actes nouménaux de la liberté divine, comme nos actes libres sont la face phénoménale de décisions nouménales de la liberté humaine? Même objectivistes, ils ne pourront, s'ils sont indéterministes, reconnaître la nécessité logique d'admettre une intervention divine pour rendre compte des faits miraculeux; s'ils sont à la fois objectivistes et déterministes, que sauront-ils si la volonté dont procèdent les mieux constatés de ces faits n'est pas une volonté capricieuse et absurde, immanente à la nature et cachée derrière nos volontés individuelles?

4. C'est ainsi que nous sommes amenés à traiter d'un autre point, où les divergences sont aussi des plus graves entre l'Ecole et les Novateurs; de plus en plus, ces derniers sont indéterministes; voilà pourquoi, d'ailleurs, l'attitude à l'égard du problème de la nécessité étant de première importance, notre exposition porte davantage sur les doctrines des disciples bergsonniens de M. Blondel que sur celles des purs disciples de ce philosophe, du moins en ce qui concerne l'attitude des Novateurs à l'égard de la science: les uns comme les autres, du reste, font une part très grande à ce qui n'est point, en l'âme, de nature purement intellectuelle, et dans la constitution de la science et dans la constitution de la métaphysique; seulement, où les uns sont plutôt certistes, mais avec celle restriction que nous ferions successivement la vérité objective rationnelle du sensible que nous pénétrons, à chaque fois que nous transformons ou approfondissons notre savoir: les autres persistent à regarder le travail de la réflexion comme uniquement artificiel; mais tous ont une métaphysique rigoureusement dogmatique malgré la préface critique qu'ils lui donnent, et nul d'entre eux ne va jusqu'à soutenir que nous faisons la réalité de Dieu comme tels d'entre eux soutiennent que nous faisons, avec ou sans Dieu, la réalité des substances non-divines. — Comme le subjectivisme, l'indéterminisme s'oppose au certisme et au rationalisme scientifiques de l'Ecole. Il est clair que ceux qui arrivent au point de vue objectiviste de M. Bergson ne découvrent, dans les formules rigides établies par l'entendement sous le nom de lois scientifiques, que des manières de penser le réel conformes aux souhaits de cette faculté; pour eux, l'enchaînement de ces lois et leur applicabilité à l'expérience s'expliquent, le premier par

le souci, essentiel à cette faculté, d'établir quelque chose de tel, la seconde par ce fait que l'entendement s'est d'abord subordonné à l'expérience, et par cet autre fait que la nature, on ne sait trop pourquoi, „se prête à une interprétation déterministe“ bien que tout y soit, au fond, contingent. Il leur devient dès lors impossible d'admettre telles quelles certaines des preuves classiques de l'existence de Dieu: par exemple, la preuve par la nécessité d'un Législateur; d'autre part, ces partisans de l'universelle contingence, qui poussent à l'extrême la thèse de M. Boutroux — l'un de nos maîtres dont les idées se retrouvent dans presque toutes les théories contemporaines les plus originales — sont incapables de distinguer le miracle, le fait spécialement voulu de Dieu, des autres faits que Dieu voulut aussi, et qui sont tous autant de miracles. Les miracles, les Novateurs ne les nient point d'ordinaire; mais, en voir partout, n'est-ce point comme si on les niait, ainsi que font les incrédules? Aux yeux des vieux théologiens, l'indéterminisme absolu équivaut au déterminisme absolu, comme le nouvel objectivisme, entaché d'„immanentisme“, équivaut au subjectivisme radical, comme la tentative pour édifier une „psychologie de la foi“ équivaut à une renaissance du naturalisme en religion. — Le déterminisme de M. Blondel, très original certes, en ce sens du moins qu'il est la fusion du déterminisme objectiviste classique, voire même scolastique, avec le déterminisme subjectiviste, ne heurte pas en tout point la tradition philosophique catholique, bien qu'il ne la respecte qu'en apparence; il n'en va pas de même de l'indéterminisme de M. Bergson et de ses disciples catholiques. Ceux-ci, comme tous les Novateurs, du reste, joignent à leur métaphysique et à leur doctrine de la science, une connaissance étendue et un respect profond du savoir positif, qu'aucun d'eux ne craint d'appeler lui-même à témoigner en faveur de sa doctrine. Et de fait, la science moderne, après ce moment d'enivrement qui se manifesta par l'éclosion du premier Positivisme, est devenue modeste, observe-t-on, à proportion de ses progrès mêmes; elle est toute pénétrée de la croyance à la contingence des lois de la nature; esclave du fait, elle est disposée à se réviser sans trêve, à tenir toujours pour provisoires ses synthèses les plus vastes et les plus cohérentes: que le philosophe renonce donc, comme l'a fait le savant, au fanatisme de l'induction! Le savant, soit en physique, soit en psychologie, soit en histoire, ne va pas au delà du probabilisme, et cela pour des raisons multiples; il s'attribue

comme fonction propre, sans doute, de chercher à expliquer le plus de choses possible; mais, enchaîné par état à l'expérience, et par état contraint d'évincer de la science toute conception étrangère à celle-ci, il n'a aucun motif de s'engager jamais à rien formuler définitivement. Il est vrai que, par état aussi, il est celui qui cherche à tout expliquer le plus économiquement, le plus simplement, et que, chercher dans cet esprit, c'est partir d'un postulat; mais il faut s'entendre: ce postulat n'est qu'un *vœu de l'entendement et non un principe de la raison*; ce n'est pas un principe métaphysique; si c'en était un, la science pourrait en avoir d'autres, et c'en serait fait de l'indépendance qui lui est due, qui lui est due surtout si l'on veut en tirer quelque chose pour servir la métaphysique ou la religion. Mais admettons que la métaphysique ait le droit d'intervenir dans la science: alors le postulat dont il s'agit est bien un principe nécessaire de la science; mais il suit de là que le savant a pour devoir constant de ramener tout fait extraordinaire aux proportions d'un fait naturel, et que si jamais il se trouve comme contraint d'admettre la réalité d'un fait extraordinaire, il doit se dire: „On l'expliquera probablement plus tard d'une façon naturelle", ou même: „C'est peut être ma faute, celle de ma science ou tout simplement de mes sens, si je ne vois pas déjà par où il me serait possible, dès maintenant, de l'expliquer d'une façon naturelle". Oui, il serait anti-scientifique de nier un fait miraculeux qu'on pourrait constater tel, mais la science ne peut, tout au plus, que l'accepter avec des réserves à titre de fait réel; car peut-on avoir entière confiance dans la perception sensible et dans l'histoire? Il faut le reconnaître: le savant croit en général à la valeur absolue et universelle de la raison humaine; mais les difficultés qui s'opposent à ce qu'on puisse jamais déclarer „complètement bien faite" une observation ou une expérience, l'impossibilité de ré-observer le passé et d'observer l'avenir par anticipation, d'être, d'autre part, en tous les points de l'espace pour observer, et enfin la très haute probabilité de l'évolution des espèces chimiques et des espèces vivantes dans la nature, tout cela fait que si la raison est en elle-même parfaitement bonne, elle ne rencontre cependant jamais, dans cet univers phénoménal, aucune matière qui lui permette un usage effectif de son droit d'affirmer sans réserves: ce droit, par suite, reste, en fait, tout théorique. Le savant serait donc fondé, au cas où il croirait avoir bien constaté une fois un phénomène d'apparence miraculeuse,

à changer au besoin toute la science faite pour expliquer ce phénomène naturellement, à bouleverser dans ce but toutes ses déductions, comme il n'hésite pas à le faire quand l'induction le mène ailleurs que là où elle l'avait précédemment mené; en bon probabiliste, il ne prétendrait même pas alors avoir donné l'explication définitive de ce phénomène; mais il soutiendrait que l'explication par lui donnée ne saurait être remplacée, dans l'avenir, que par une autre du même genre, naturelle aussi. Si donc un croyant n'admet pas le miracle parce qu'il a déjà la foi, jamais, s'il est savant et philosophe, il n'acquerra la foi pour avoir admis le miracle en savant et en philosophe. On le voit aisément, un catholique indéterministe est forcé, pour croire au miracle, d'appeler, pour aider son intelligence à l'admettre, son cœur, sa volonté, sa foi aux dogmes métaphysiques de la religion, comme autant de témoins dont l'autorité est indispensable. Un catholique est-il déterministe, il en est évidemment de même en définitive: c'est pourquoi un disciple de M. Bergson est obligé de professer sur les questions de la vérité, de la genèse de la certitude, et du miracle, dont l'utilité diminue forcément à ses yeux, les mêmes opinions qu'un disciple de M. Blondel, s'il veut être catholique en même temps que philosophe. — Il y a aussi des rationalistes indéterministes dont la métaphysique, pour n'être pas celle de M. Blondel ou de M. Bergson, n'en est pas moins anti-scolastique, et dont les opinions scientifiques, ou sont entachées de l'agnosticisme qu'on reproche à l'école de M. Bergson, ou se rapprochent du pseudo-rationalisme de M. Blondel pour qui l'intelligence joue un rôle secondaire et subordonné jusque dans les savoirs les plus abstraits. Ce sont encore des ennemis pour les théologiens intransigeants, comme d'ailleurs ces rationalistes à tendances criticistes marquées qui pensent pouvoir demeurer catholiques parce qu'ils admettent une contingence nouménale; à ces derniers l'on objecte qu'ils sont acculés à cette alternative: ou bien déclarer indiscernable, ainsi que font les autres, le fait miraculeux des faits ordinaires avec lesquels il se confond pour la science, ou bien soutenir que les prétendus miracles, nécessaires pour fonder la foi à une époque où l'on ne savait presque rien des forces de la nature, ont été simplement des moyens d'étonner l'homme d'alors, des moyens appropriés à son ignorance, mais qui, s'ils étaient employés par de nouveaux thaumaturges, seraient expliqués ou en

voie de l'être, tout comme les miracles d'autrefois, par les lois ordinaires de la nature.

Il nous faut, enfin, mettre à part une dernière catégorie de Novateurs, très électiques — parmi lesquels, au premier rang, M. l'abbé Ch. Denis, dès 1897 — qui sont à peu près dogmatiques en science et le sont tout à fait en métaphysique, mais qui ne sont point cependant si rationalistes dans l'un et l'autre domaine qu'ils ne reconnaissent la nécessité de faire plus ou moins appel au sentiment et à la volonté pour rendre fermes nos certitudes naturelles, la nécessité de la foi pour suppléer à ce qui peut encore manquer à l'intelligence, au sentiment et à la volonté en face du fait miraculeux, du dogme, de la démonstration indirecte de celui-ci par celui-là. Ils maintiennent d'ailleurs, comme tous les Novateurs sans exception, que tout homme sachant voir en lui-même découvre en lui plus que l'évidence de la non-contradiction de la foi et de la raison, plus que le désir vague d'une union directe avec Dieu, plus que le sentiment d'une harmonie possible entre les vérités naturelles et les vérités proposées comme surnaturelles; en même temps, ils maintiennent aussi l'autonomie respective de la foi et de l'esprit humain l'un en face de l'autre. Intéressante au plus haut degré est la tentative conciliatrice de ces derniers, à titre, et de synthèse des idées nouvelles et de synthèse d'idées nouvelles et d'idées anciennes. — Les vieux théologiens s'irritent tout spécialement d'un tel effort pour fraterniser encore avec eux: la part d'objectivisme, d'objectivisme presque scolastique chez quelques uns, et de déterminisme classique que renferme le syncrétisme des plus modérés parmi les Novateurs, ne les désarme pas. Nous devions signaler en dernier lieu cette catégorie de Novateurs et les signaler ici même, malgré la valeur de leurs doctrines: ils sont, en effet, des éclectiques, et l'ensemble de leurs idées est dépendant surtout de leur façon de résoudre le problème de la nécessité, ainsi qu'il est naturel chez des penseurs originairement préoccupés du problème apologétique biblique.

5. L'ordre systématique d'exposition que nous suivons nous amène à l'épistémologie des Novateurs et aux objections générales ou spéciales élevées contre elle par leurs adversaires. Mais nous avons eu, au cours de ce qui précède, toutes les occasions possibles d'en formuler les principes, d'en indiquer les conséquences, d'en constater l'opposition avec l'épistémologie classique. Nous pouvons donc passer outre.

6. Nous nous arrêterons plus longuement sur un dernier point, le plus grave en ce sens qu'il est aussi comme le résumé de tous les griefs de l'Ecole: les Novateurs sont des „Novateurs". L'ancienne apologétique biblique et dogmatique, et la philosophie dite chrétienne qui lui servait de soutien, sont déclarées par eux insuffisantes ou même en partie fausses et tout d'abord incapables de satisfaire un esprit vraiment critique, difficile en fait de preuves. Il en est qui vont moins loin, et se contentent de vanter „l'opportunité" de la nouvelle apologétique et des nouvelles philosophies en des temps où tout le savoir d'autrefois est, à tort peut-être, plus ou moins dédaigné, mais enfin est réellement dédaigné et pour bien longtemps sans doute. Les théologiens intransigeants, oubliant qu'il y a cent ans on se servait volontiers, chez eux, de Locke et de Condillac, et plus durs envers qui n'est pas tout à fait avec eux qu'envers leurs ennemis, confondent les „opportunistes" avec les francs Novateurs dans une même réprobation, et cela au nom du même principe: Il est interdit de contredire la Tradition, car c'est méconnaître le magistère ordinaire et, indirectement, le magistère solennel de l'Eglise. — On leur répond que ce n'est point pécher contre la tradition, que de reconnaître une part d'humanité dans toutes les paroles non solennelles ou même solennelles de l'Eglise: ne fait-on pas cette part, d'accord avec la Tradition elle-même, quand on ne prend pas à la lettre le passage de l'Ecriture où Josué parle au soleil comme si le soleil tournait? Le langage qu'on leur tient est en somme celui-ci: Toutes les sciences, et, parmi elles, l'histoire et la linguistique, se sont transformées et ont progressé; d'après Aristote, votre maître, la philosophie est tributaire de toutes les sciences; elle a donc pu, et dû, elle aussi, progresser en se transformant sous l'action des sciences en progrès; et l'épistémologie elle-même ne doit point répudier les perfectionnements qu'on veut lui faire subir, corrélativement à ceux qu'ont reçus science et métaphysique. Il y a donc lieu, concluent-ils, de chercher, dans cette masse confuse et si difficile à définir qu'on nomme la Tradition [1]), ce qui doit être éliminé parallèlement à ce que, d'eux-mêmes, les savoirs humains ont proscrit de leur domaine propre; il y a lieu, par suite, une fois la Tradition ainsi purgée, d'interpréter ce qu'il y a de plus fixe, de plus immuable

---

[1]) Les théologiens, toujours très préoccupés de définir avec précision, laissent voir eux-mêmes l'embarras où ils sont de fixer exactement les conditions de la Tradition.

en soi, de plus intangible dans le dogme soit biblique soit post-biblique et dans les faits qui s'y rattachent, selon des conceptions scientifiques, métaphysiques et épistémologiques nouvelles, en attendant d'autres conceptions de ces divers genres plus justes encore que les nôtres. Peu importe si l'on fait des ruines avec ce qui ne peut plus se tenir debout! Il faut débarrasser la véritable Tradition de ce qui ne peut être vérité théologique traditionnelle; car, dans ce qu'on nomme Tradition, il y a des éléments humains susceptibles d'erreur et qui ne sont même pas de nature strictement théologique, en admettant même qu'ils soient aussi traditionnels qu'on veut bien le dire. C'est donc uniquement aux éléments humains et par conséquent périssables de la Tradition, non à elle, ou à l'Eglise qui la garde, que les Novateurs entendent s'attaquer, pour établir ensuite, préface d'une apologétique biblique et dogmatique nouvelles, une nouvelle philosophie, chrétienne et catholique; la Scolastique, ils n'y voient, pour la plupart, qu'une routine, indigne du nom de Tradition, une sorte de *cléricalisme philosophique* ou bien une simple systématisation de vérités philosophiques qu'il faudrait autrement prouver d'abord, et de vérités théologiques qu'on pourrait présenter autrement avec avantage; et dans la prétention de l'imposer sans réserve, cette Scolastique, à tout catholique qui veut penser, ils aperçoivent comme un souvenir de l'autoritarisme impérial de l'ancienne Rome, transmis à la nouvelle: de là de vigoureuses colères, et qui s'expliquent.

II. Possibilité d'une alliance entre Catholicisme et Kantisme.

Nous connaissons maintenant l'intention qui préside au mouvement philosophique nouveau: c'est une intention apologétique; nous connaissons l'esprit de ce mouvement: on veut créer une philosophie acceptable pour tout penseur vraiment moderne. Pour la construire, on se voit forcé de dégager la foi de certaines alliances trop durables avec un passé virtuellement mort, de distinguer la foi stricte de superfétations philosophiques et pseudo-théologiques chères aux théologiens professionnels. Ceux-ci, très défiants à l'égard de la pensée libre malgré leur rationalisme officiel, et timides par zèle, s'épouvantent de la brèche faite au bloc qu'ils ont l'habitude d'imposer à la créance de tous. La lutte dont nous raconterons plus loin les principaux épisodes est donc, par un

côté, un moment de l'histoire de la théologie catholique; par un autre, c'est un moment de l'histoire générale de l'esprit humain; mais c'est aussi, nous allons le montrer immédiatement, un moment, des plus curieux jusqu'ici, de l'histoire tant extérieure qu'intérieure du Kantisme.

Car l'esprit, sinon toujours la lettre, du système de Kant, est l'esprit même des doctrines nouvelles combattues par l'Ecole et suspectes, pour elle, de protestantisme. Comme tous les grands systèmes, le Kantisme donna naissance à des philosophies très nombreuses et très diverses; les unes renchérissant sur le Criticisme originel; d'autres travaillant à restaurer, selon la méthode criticiste, des opinions anté-critiques; d'autres enfin, soit parallèles soit même opposées au criticisme, mais obligées néanmoins, tant par le succès de celui-ci dans le public philosophique que par la fascination qu'exerça Kant jusque sur ses adversaires, de lui faire d'involontaires concessions. On répète souvent que si Descartes est le père de la pensée moderne, titre qu'il faudrait toujours reconnaître aussi à Bacon et à Leibnitz, Kant est le père de la pensée contemporaine; mais peut-être ne sait-on pas assez combien on a raison de porter ce dernier jugement. En ce qui concerne le mouvement catholique français que l'on appelle couramment kantien, souvent on attribue, au philosophe de Kœnigsberg, telle proposition qui l'eût étonné; cependant, nous le prouverons sans peine, ce mouvement est kantien d'une manière abstraite et logique, même par où il ne semble pas l'être d'abord; et il l'est aussi historiquement, à peu près tout entier. Kant est le promoteur ou l'inspirateur d'une partie des thèses les plus originales de la nouvelle école: on le quitte le plus souvent assez vite, il est vrai, mais sans le quitter tout à fait; on le contredit même, mais encore en criticiste, au fond; s'éloigne-t-on vraiment de lui? on le retrouve encore, bien souvent; et ceux auxquels il arrive de ne pas le rejoindre, restent eux-mêmes parce que Kant les a affranchis.

Comment donc est-il possible logiquement qu'une telle alliance ait été contractée? Il nous faut d'abord résoudre cette question; on verra mieux les affinités des doctrines nouvelles avec le Kantisme, après avoir constaté les affinités anticipées de celui-ci pour celles-là. Quant à la réalité historique de cette alliance, elle est assez prouvée par les témoignages exprès d'un grand nombre de Novateurs; elle est évidente en dépit des protestations de

plusieurs qui craignent d'être pris pour les purs kantiens qu'ils ne sont pas; et le Pape, récemment encore, la dénonçait dans les termes que l'on sait.

A. *Élements du Kantisme susceptibles d'attirer la pensée catholique.*

1. D'une manière générale, il y a, chez Kant, assez de christianisme transposé pour que des chrétiens, des catholiques même aient songé à s'approprier, à leur tour, des idées kantiennes. Il est remarquable, en premier lieu, combien se ressemblent le Dieu théologique et le Dieu de la Critique. Tous deux sont à tel point transcendants, que la contemplation de l'univers ne peut nous découvrir la vraie nature ni de l'un ni de l'autre; et l'essence de tous deux est autant au dessus de notre compréhension que de l'essence des choses pénétrables à notre entendement. Une grâce, dit en conséquence le théologien, est nécessaire pour nous faire croire en ce Dieu inaccessible à notre raison; une démarche extra-spéculative, un acte de soumission au devoir, qui est la loi de la volonté, est nécessaire, dit le criticiste, pour nous faire admettre Dieu, dont l'existence est „un postulat de la raison pratique". Et ils ajoutent, le premier que la certitude de la réalité du vrai Dieu est incommunicable par des paroles humaines, le second que cette certitude reste un assentiment tout individuel. Il était donc naturel que des croyants, désireux d'amener les âmes à la foi par la philosophie, fussent attirés, par leur foi même au Dieu théologique, vers la doctrine kantienne: la théologie de la majorité des Novateurs est visiblement préformée, sur plus d'un point capital, dans cette doctrine. — Mais il n'était pas moins naturel, pour d'autres croyants, de blâmer la direction prise par les premiers: prétendre que l'on ne va au Dieu philosophique lui-même que par un mouvement de l'âme analogue à celui par lequel on s'élance vers le Dieu théologique, n'est-ce pas évider la foi positive de ce qu'elle a de spécial pour le transporter à la croyance ou à la certitude métaphysique, préparer involontairement la substitution de la pure philosophie à la vraie religion, faire apparaître celle-ci comme une illusion anté-critique de l'homme tourmenté par le besoin de croire et satisfaisant d'abord ce besoin par une adhésion superstitieuse à des faits et à des dogmes surnaturels? N'est-ce pas, tout au moins, préparer les voies au naturalisme, à l'individualisme au sein de la société catholique, tourner peu à peu ses membres vers le protestantisme, ensuite vers „la philosophie in-

dépendante“, et, finalement, vers toutes les philosophies anti-chrétiennes? N'est-ce pas, en tout cas, priver la théologie naturelle de son appui rationnel et saper, par là, les bases métaphysiques de la foi?

2. Le mysticisme catholique devait aussi, et ce qui précède le fait entendre déjà, s'accommoder assez bien, chez certains, de ce que la doctrine de Kant doit aux Piétistes du XVIIIe siècle et renferme d'implicitement conforme à l'esprit piétiste. Celui, en effet, qui vise à la perfection religieuse, cherche l'union intime avec Dieu; il sollicite des lumières particulières, des inspirations solitaires et directes; pour les obtenir, il exalte en lui les facultés émotives et l'intensité du vouloir; il s'efforce, par son courage dans l'action, de mériter la clairvoyance nécessaire pour comprendre la parole divine, car il sait que „quiconque pratique la vérité arrive à la lumière“; et d'autre part il tâche, par sa persévérance dans l'oraison ardente, de décider Dieu à s'incliner vers lui avec complaisance. Exaucé, il pensera posséder, par une intuition immédiate, des vérités et des certitudes que tous les raisonnements théologiques, philosophiques, scientifiques et historiques les plus habiles ne pourraient établir avec la force dont sa foi est alors revêtue. En somme, s'il sait s'analyser, peut-être s'apercevra-t-il qu'il lui est, sinon logiquement nécessaire, du moins psychologiquement possible de verser quelquefois, assez facilement, dans le protestantisme, dont au reste tous les fondateurs étaient des mystiques. — Quant au Piétisme, il fut, dans le protestantisme allemand, la réaction de l'esprit proprement religieux et mystique contre un rationalisme théologique devenu menaçant. Avant Kant, les Piétistes séparaient, au fond, la raison pratique de la raison théorique, et accordaient la primauté à celle-là; ils distinguaient, tout en les unissant, la vertu et la foi; ils considéraient plutôt cette dernière comme la conséquence ou comme la récompense des œuvres; et ils identifiaient à peu près la foi naturelle, obtenue par la vertu, c'est-à-dire par le sentiment et la volonté, avec la foi positive; dans cette foi, telle qu'ils la possédaient, l'élément émotionnel et volontaire l'emportait sur l'élément métaphysique qu'il se subordonnait; et celui-ci l'emportait à son tour sur l'élément biblique et théologique; leur foi était individualiste comme procédant de l'action et comme étant peu théorique; c'était déjà parce qu'elle procédait surtout de l'action qu'elle était peu théorique. On se rend aisément compte des ressemblances du mysti-

cisme catholique avec le Piétisme protestant. Or, Kant, comme on sait, se rattache au Piétisme, et au meilleur, par sa conception de la philosophie morale et de la philosophie religieuse que l'on peut à certains égards définir un *piétisme laïcisé*, développé philosophiquement. Sans doute, il ne voit dans aucune foi religieuse, naturelle ou positive, une récompense ou même simplement une conséquence nécessaire de la vertu, qu'il croit déjà possible sans aucune religion; sa morale n'a rien de sentimental; sa religion subordonne même le sentiment religieux à une vue de la pensée réfléchie, puisqu'il attend, pour lui donner droit de cité, d'avoir trouvé, dans une idée dûment critiquée de la Divinité, de quoi légitimer le „besoin de croire" inhérent „à la raison pratique"; le rôle qu'il fait jouer à la volonté dans la morale et par suite dans la métaphysique qui la couronne, consiste seulement à poser le principe du devoir dans la conscience humaine; il n'estime les croyances chrétiennes que dans la mesure où il y voit une étape vers la vraie religion naturelle, où il peut les traduire en vérités philosophiques. — Certes, rien de tout cela n'est piétiste, et par bien des côtés le Kantisme est le contre-pied du catholicisme; mais on a pu reconnaître au passage assez de ressemblances entre le Piétisme et la doctrine de Kant pour s'expliquer que les novateurs catholiques, esprits très libres, et assez mystiques pour partager plusieurs opinions capitales des piétistes, aient été séduits par le système de Kant. Le danger d'une séduction plus complète explique, à son tour, les craintes de l'Ecole, dont plusieurs ont été justifiées, en fait tout ou moins, et peut-être en droit parfois, ainsi qu'on peut s'en rendre compte déjà, sans autre commentaire, par notre exposé systématique des idées nouvelles. La psychologie des Novateurs, en particulier, pour contenir, indiscutée, la constatation du caractère essentiellement *individuel* du fait de la conviction et de la croyance, devait effrayer ceux qui craignent partout „le sens propre" et l'hérésie.

3. Mais il y a encore, chez Kant, d'autres idées capables de plaire à des mystiques, quels qu'ils soient; et il n'y a pas de religion sans un minimum de mysticité. Le subjectivisme kantien, qui est propre à confondre la superbe de notre intelligence finie et qui, tout d'abord, déprécie le monde sensible, ce monde inférieur où l'homme „de chair" croit se mouvoir, n'est-il pas séduisant pour tout homme qui veut vivre „selon l'esprit"? N'est-il point conforme au sentiment piétiste, au sentiment mystique en général?

— Il en est de même du déterminisme kantien, à un certain point de vue, malgré ses conséquences en ce qui touche aux Livres Saints: si en effet l'on y adhère, quelle joie et quel orgueil de pouvoir se dire que l'on échappe, emporté par une force divine, à la nécessité! Dans le monde des noumènes et de la liberté, on peut voir l'analogue du monde divin où la grâce surnaturelle vous ravit. — Pareillement, la thèse kantienne de la transcendance absolue du divin peut sembler, au croyant, complémentaire du dogme de la grâce: plus celle-ci est nécessaire, plus il faut penser que l'idée de Dieu et la certitude qu'il existe sont choses surhumaines; d'autre part, Dieu n'est-il pas à demi nié, si ce n'est pas le vrai Dieu, le Dieu théologique que l'on affirme? La croyance au Dieu philosophique n'est donc la véritable croyance à Dieu que si elle est déjà, en quelque façon, identique à la croyance au Dieu théologique, lequel est transcendant pour tout adepte d'une religion positive. Ici se présente, il est vrai, une double difficulté; mais Kant peut paraître offrir de quoi la lever. Comment le vrai Dieu, qui est transcendant, peut-il être déjà, en quelque façon, le Dieu philosophique? Et comment, d'autre part, la grâce, requise pour adhérer au Dieu théologique, peut-elle déjà se rencontrer, en quelque manière, dans la nature? Pour sortir d'embarras, le croyant qui veut, dans son zèle, aller presque jusqu'à prouver le dogme, songe alors à une autre thèse kantienne, celle de l'immanence de l'idée divine en nous sous la forme d'un „besoin de la raison pratique". Autrement que Kant, et comme lui pourtant, il pose l'immanence du transcendant, soit en rationaliste, soit en pur mystique; où Kant trouve en lui-même de quoi postuler Dieu, il trouvera, lui, de quoi postuler „l'Emmanuel". Enfin, la liberté de penser, si chère à Kant, et ses tendances internationalistes ne sont-elles par conformes à l'esprit piétiste, à l'esprit mystique? Le bonheur et le droit d'aller spontanément, directement à Dieu, au vrai Dieu, la conception d'une cité divine des âmes où la fraternité universelle dans la paix, la justice et l'amour est le corollaire de la paternité divine universellement sentie et acceptée: voilà des choses auxquelles des mystiques ne renoncent pas. Et toute la jeune école est plus ou moins mystique. Aussi doit-elle chercher un appui chez Kant lui-même, si peu mystique cependant; elle le doit, malgré les objurgations des théologiens de la vieille école qui ne voient, dans le Criticisme, qu'un péril de plus pour la foi: froids et raides logiciens, il suffit à ceux-ci, pour condamner

sans réserves une doctrine, d'avoir un motif pour faire, à cette doctrine, un procès de tendances; ils sont, certes, incapables d'un entraînement hétérodoxe, mais c'est en partie à cause du ralentissement de la vie mystique dans leurs âmes; l'esprit spéculatif est très éveillé chez eux, mais cet esprit semble, à leurs adversaires, devenu trop *administratif*. Il est vrai qu'il faut partout des conservateurs, mais il serait en général à désirer qu'ils fussent la minorité.

4. Il y a plus encore; il est une idée kantienne qui passe facilement pour impie et qui ne pouvait cependant manquer de solliciter, elle aussi, l'attention des catholiques capables de s'initier sans préjugés à la doctrine de Kant. C'est l'idée d'évolution, née, comme il convenait, du progrès même des études historiques, et qui devait envahir toute la science comme le Criticisme devait pénétrer à peu près toute la philosophie. Cette idée fut empruntée à Lessing par Kant, qui la fit sienne. Et elle devait plaire aux Novateurs. Quel triomphe, en effet, pour le croyant, s'il peut communier avec le siècle jusqu'à concilier, avec la religion positive, l'idée maîtresse de la science moderne! Quelle satisfaction pour lui, s'il est doublé d'un philosophe, que de relier l'histoire de la Révélation à l'histoire de l'homme, par une théorie de l'évolution du dogme! Par là, les plus hardis pensent trouver le moyen de purifier la foi de tout élément humain, et tous se réjouissent de pouvoir montrer, à l'incrédule combien la Révélation s'accorde avec l'esprit humain quand il est droit, au croyant combien la science et la philosophie, dont il ne faut rien renier, s'accordent avec la foi. S'ils réussissent, il devient évident que la religion n'est ni trop ni trop peu conforme à la nature. — Mais il est aisé, au nom de la Bible, de la Tradition et de la doctrine de la grâce, de faire aux nouveaux évolutionnistes un grave procès de tendances; on l'a fait et on le fait encore: spécialement, on leur fait dire que le dogme a changé tandis qu'ils soutiennent, seulement, que la Révélation devient de plus en plus explicite et pure. Et derrière les Novateurs, on poursuit Kant plus encore que Spencer: les partisans du „composé humain" ont des tendresses pour les empiristes à arrière-pensée matérialiste, et toute philosophie empiriste plait un peu aux partisans de „l'intellect passif"; mais Kant, c'est l'idéalisme, c'est *la concurrence:* ceux qui sont, pour les Novateurs, les amis du dehors, sont, aux yeux de l'Ecole, les pires ennemis.

B. Les points par lesquels les doctrines nouvelles se rapprochent du Kantisme.

Il nous reste à présent, pour terminer la partie *systématique* de ce travail, à prendre les principales des thèses nouvelles pour faire voir en elles, explicite ou implicite, l'esprit kantien, dont nous venons de constater les affinités anticipées pour la nouvelle philosophie chrétienne.

1. Ne point craindre de s'opposer fortement, au nom de la philosophie, à la majorité du groupe confessionnel auquel on appartient et renier une partie, petite ou grande, des opinions, même proprement religieuses, qu'il a professées et professe encore; oser distinguer: dans la foi officielle, de l'essentiel et de l'accessoire; dans le prêtre: l'envoyé de Dieu et le „fonctionnaire" d'une administration, le membre d'une corporation sujette aux mêmes défauts que les autres; prétendre trouver en dehors de l'Eglise dont on est le fidèle, ou tout au moins en dehors de ses traditions, prétendre, surtout, trouver en soi-même librement, individuellement, de quoi blâmer ou même défendre son enseignement; exiger du théologien qu'il cherche un point d'appui dans l'homme naturel, qu'il commence par s'accorder avec le philosophe avant de tenter de l'entraîner vers le surnaturel, qu'il sépare de sa doctrine tout ce qui peut être préjugé d'éducation ou prétention de caste; engager, enfin, tout philosophe à aider le théologien dans ce travail et lui conseiller de scruter la nature pour voir s'il n'y trouverait pas déjà le surnaturel tandis que le théologien, de son côté, oublierait momentanément la transcendance du surnaturel pour voir s'il n'y retrouverait pas, tout au moins, des symboles et comme un achèvement de certaines vérités naturelles: tout cela est kantien d'inspiration, à cette différence près, bien entendu, que pour les Novateurs il reste quelque chose — et l'essentiel — de la foi positive ainsi „critiquée". Le „faux" que le pur kantien élimine, après critique, de la foi positive, demeure en grande partie vrai, vrai jusque dans „la lettre" pour le catholique de la nouvelle école, qui ne s'en tient point au seul „esprit". Quoi qu'il en soit, la doctrine exposée dans *La religion dans les limites de la Raison pure* et dans *Le Conflit des Facultés* est bien, toutes réserves faites, celle qui inspire les Novateurs: la méthode de leur philosophie religieuse est celle de Kant, ajustée aux exigences de leur foi.

2. La manière dont tous les Novateurs, des plus rationalistes aux moins intellectualistes, entendent adhérer aux vérités naturelles est aussi plus kantienne qu'analogue à celle des anciens dogmatiques. Etablissons d'abord ce point en ce qui concerne la vérité scientifique.

Kant ne discutait pas la science, il faut le reconnaître; et par là il se rapproche fort de beaucoup des anciens dogmatiques, des moins cartésiens; il est plus près d'eux que Leibnitz, dont le symbolisme a été l'objet d'une faveur croissante chez ceux des philosophes français qui se sont séparés de Kant sans aller vers A. Comte ou vers H. Spencer. Mais Kant n'adhère à la science qu'avec son „entendement", et il ne voit, dans les matériaux de la science, que des „intuitions empiriques"; distinguant radicalement de telles intuitions d'intuitions métaphysiques, qu'il nous refuse d'ailleurs, et persuadé, d'autre part, que seules des intuitions métaphysiques autoriseraient l'usage „réaliste transcendental" de l'entendement et de la raison, il doit nier et il nie que la science soit le premier chapitre de la métaphysique de l'être, comme il nie que la métaphysique soit possible à l'aide des facultés spéculatives en général. Les Novateurs, eux, tout en posant, dès le début, la même question que Kant: „Comment le fait de la science est-il possible?", s'arrogent, pour l'ordinaire, le droit de la discuter, cette science qui paraissait intangible au philosophe de Kœnigsberg: le certisme scientifique du Criticisme leur semble, à presque tous, d'un dogmatisme excessif encore. Il ne faudrait pas croire, cependant, à une ressemblance complète entre la façon dont Kant adhère à ce qu'il conserve d'opinions métaphysiques, et la confiance relative des Novateurs dans la science: on ne peut dire tout à fait qu'ils aient, en la science, la foi de Kant en la métaphysique, et, en métaphysique, la certitude de Kant dans le domaine scientifique. — Mais la plupart s'accordent avec Kant pour voir, dans la science, non pas, comme certains empiristes ou comme les scolastiques, une sorte d'image du réel rationnel „informant"[1]) la pensée, non pas, comme les dogmatiques classiques, une pure reconstruction idéale et pourtant exacte du réel objectif, mais bien une œuvre artificielle, un produit propre de l'esprit, ne

---

[1]) Rappelons que c'est seulement pour les purs disciples de M. Blondel que le „réel rationnel" joue ce rôle. Pour ceux qui suivent plutôt M. Bergson sur le terrain scientifique, le réel sensible exclusivement joue un tel rôle.

contenant d'intelligible que ce qui vient de lui, et sans analogie avec la législation vraie — si toutefois il en est une — du réel dont l'essence n'est pas identique pour tous à l'essence de la fonction pensante telle du moins qu'elle s'apparait à elle-même. C'est assez dire qu'en ce qui concerne la science, les Novateurs sont plutôt avec M. Bergson qu'avec M. Blondel, si différents, malgré les ressemblances que nous avons constatées, sur le point dont il s'agit présentement. — Sans doute on trouve, parmi les Novateurs, des adeptes de la pure doctrine criticiste de la science, mais avec quelques réserves, imposées par les progrès mêmes du savoir positif et de sa logique; on en trouve aussi qui, très rationalistes, en métaphysique du moins, ne reconnaissent, dans la science, que l'œuvre, nécessaire à sa manière et dans une certaine mesure, mais subjective, de notre nature mentale; elle est pour eux une résultante bâtarde de la raison, plutôt faite cependant pour traiter de l'être, et de l'entendement, plutôt asservi aux impulsions de la sensation, du sentiment, à la domination de l'habitude; un tel mélange dans les principes rend défiants les kantiens qu'ils sont encore, à l'égard de la science, sacrée pourtant aux yeux de Kant [1]). — Une partie des Novateurs les moins intellectualistes, d'accord avec les bergsoniens, louent d'abord la science de pouvoir être l'application „claire et utile" des catégories aux intuitions présentées par la sensibilité; puis ils reprochent à certains savants de vouloir la réduire à un pur „jeu" logique, et ils tentent de découvrir, en dehors de l'entendement, derrière lui, plus haut que lui, de quoi connaître absolument et plus profondément que ces savants le phénoménal lui-même auxquels ils rendent une véritable réalité; sous les principes de l'entendement, ils aperçoivent la pression d'agents psychologiques étrangers à l'entendement: de ces agents, les uns seraient d'ordre sensitif, ou même physiologique, en tous cas d'ordre inférieur, et, conséquemment sans aucune valeur spéculative réelle; les autres seraient d'ordre moral, d'ordre supérieur, mais exigeraient par suite que la logique leur fût subordonnée; de là, chez cette catégorie d'esprits, une attitude dogmatique très spéciale à l'égard de la science. Ceux qui restent plus fidèles à la doctrine de M. Bergson, sont, nous l'avons dit, bien moins dogmatiques dans leur attitude à l'égard de la science.

---

[1]) Ces derniers adhèrent à une doctrine plus ou moins analogue à celle que nous avons exposée dans notre ouvrage indiqué plus haut.

Cette différence est d'une extrême importance, mais elle n'est pas fondamentale, puisqu'en fait les principes sont regardés, de part et d'autre, toutes réserves faites, comme de source subjective, et comme étrangers, par leur origine, à l'entendement pur. La première idée d'une telle distinction, disons-le tout de suite, est, tout comme la conception dite „subjectiviste“ du monde, de source kantienne. — Des demi-Novateurs, à tendances éclectiques, tâchent de concilier l'apriorisme psychologique de Kant avec un certisme scientifique objectiviste presque classique; mais en outre qu'ils se montrent plutôt probabilistes en fait, insistant volontiers sur l'impossibilité de faire jamais une observation ou une expérience parfaite, ils diffèrent des anciens dogmatiques, eux aussi, par l'origine toute subjective qu'ils accordent aux principes et par l'extrême inportance qu'ils accordent, en toute chose, à ce qui, dans la croyance, n'est pas purement intellectuel. — En somme, nul, parmi les Novateurs, n'a l'absolue confiance de Kant en la science, pas même les purs disciples de M. Blondel, dont le rationalisme intentionnel a dû se teinter aussi de probabilisme. Mais tous cherchent la solution du problème de la certitude scientifique et de la valeur de cette certitude, dans le sujet; tous font des réserves, totales ou partielles sur cette valeur, mais à cause de la subjectivité qu'ils découvrent dans la science; il leur arrive donc, à presque tous, de douter, au moins un peu, de la science, pour la raison même qui fondait la confiance Kant; mais l'élément capital de la solution qu'ils présentent, quelle qu'elle soit, est toujours la détermination de la part qu'ils croient devoir faire à l'entendement, et par suite à la raison et aux autres facultés mentales dans l'élaboration de la science. C'est toujours à la façon kantienne, en définitive, que l'on pose et que l'on cherche à résoudre ces problèmes, dût-on conclure très différemment de Kant. — Aussi les adversaires des nouvelles philosophies ont-ils raison en quelque manière d'accuser Kant du scepticisme qu'ils croient apercevoir chez les Novateurs; ils sont en effet sceptiques, les Novateurs, si l'on peut dire de Kant qu'il l'est; s'il ne l'est pas pour avoir soutenu que la science ne fait que retrouver, dans ce qui est „l'objet pour nous“, ce que l'esprit y a mis, s'il ne l'est pas, et cela parce que, selon lui, la matière et la forme de la science sont de même origine, parce que, selon lui encore, l'esprit retrouve intégralement dans l'expérience ce qu'il y a introduit, on ne peut dire non plus que les Novateurs le soient: des plus

kantiens aux moins kantiens — et beaucoup veulent l'être et tous le sont dans une certaine mesure —, c'est dans le sujet qu'ils cherchent les raisons de croire, fortement ou faiblement, totalement ou partiellement et d'une manière ou d'une autre à la science. Et leur attitude préalable à l'égard du savoir constitué est celle même de Kant, le respect: seulement, tandis que Kant croyait que la science de Newton lui refusait le droit de la contester, les Novateurs constatent que la science contemporaine, plus consciente de ses lacunes inévitables, de ses postulats extra-logiques et de l'imperfection nécessaire de ses procédés, leur défend un certisme analogue à celui des savants d'autrefois. Bref, les opinions des Novateurs sur la science sont toutes de penseurs qui ont notablement subi l'influence de la *Critique de la Raison pure* et des *Prolégomènes à toute Métaphysique future.*

3. Enfin, on peut montrer l'influence de la Critique dans la façon dont les Novateurs adhèrent à la vérité morale et à la vérité métaphysique. Rationalistes ou non, ils sont tous métaphysiciens; mais ils cherchent dans le sujet de quoi fonder la métaphysique soit de l'être, soit du devoir; et ils relient étroitement, eux aussi, ces deux parties de la métaphysique. C'est donc où Kant avait lui-même cherché d'abord à fonder cette science, qu'ils portent leurs regards pour en assurer les bases; où le premier découvrait la source d'une illusion transcendentale, ils croient apercevoir la source d'un dogmatisme nouveau, comme les plus illustres des successeurs de Kant; mais il n'importe: la méthode employée pour traiter de la certitude métaphysique est la même de part et d'autre; des deux côtes, métaphysique et morale sont unies, et le vrai est défini par le „normalement affirmé“ [1]). L'„immanentisme“ est donc chose kantienne, où qu'il mène les immanentistes; et logiquement, ceux qui le condamnent dans Kant pour y voir une cause prochaine de protestantisme et de scepticisme, comme d'ailleurs dans l'Ontologisme ou le Traditionalisme, sont fondés à le condamner comme kantien chez les Novateurs. Ceux-ci admettent-ils la valeur absolue de la raison en quête de l'Absolu? Les remarques qui précèdent s'appliquent à eux sans réserves. S'en défient-ils? — et ici, contrairement à ce qui a lieu dans leur attitude à l'égard de la science, ils s'accordent presque tous

---

[1]) Cette définition du vrai, que nous avons adoptée dans notre *Essai critique* exprime parfaitement leur sentiment à ce sujet.

sur les points essentiels —, ils cherchent alors, à défaut de ces intuitions métaphysiques, dont ils se satisferaient comme Kant s'il en eût constaté, des intuitions équivalentes dans nos facultés non intellectuelles; croyant en découvrir de telles, et suivant ici M. Blondel qui a développé sa doctrine sur ce sujet tandis que l'on attend encore les lumières promises par les catholiques plutôt bergsonniens, ils pensent compléter Kant au moment même où ils se séparent de lui. — La majorité d'entre eux fait un acte de foi en la morale commune et voit, en cet acte, le prélude de connaissances précieuses sur le devoir et les vérités transcendantes qu'implique la réalité du devoir. Sans aller jusqu'à marquer, dans la vie conforme au devoir, la condition de telles connaissances, Kant abordait le problème moral comme le problème scientifique: il se demandait comment est possible la morale humaine, dont jamais il ne songea à discuter la valeur. L'idée même du devoir, sous son aspect formel, lui semblait capable d'expliquer tout le détail des devoirs communément admis pour tels; elle lui paraissait aussi révélatrice d'une vérité absolue, absolue bien qu'étrangère, ou plutôt parce qu'étrangère à la raison spéculative, source de tant d'illusions; et cette vérité d'ordre à part, Kant y lisait, postulées par elle, d'autres vérités rigoureusement métaphysiques: la réalité de la liberté, de l'immortalité et de Dieu. Les Novateurs dont il s'agit présentement regardent le fait moral comme produisant, subjectivement, la certitude objective en de telles vérités, et même un commencement de croyance en des vérités religieuses positives. Kant déclarait déjà que les croyances métaphysiques appuyées sur la foi au devoir peuvent être, aussi bien qu'invincibles en fait dans le sujet pensant, tout à fait justifiées chez un vrai philosophe, bien que restant insuffisantes objectivement. Il répugne, il est vrai, à présenter la foi au devoir comme un fait, et surtout comme un sentiment; les Novateurs rationalistes diraient volontiers que le droit intellectuel de l'idée du devoir se pose „en fait“ [1]) dans l'intelligence; les autres emploient couramment ces mots de „fait“ et de „sentiment“, mais, prétendant élargir le concept de la science, découvrant partout de la foi et par suite dotant le „croire“ des privilèges spéciaux reconnus au „savoir“, dotant aussi — les disciples de M. Blondel du moins — le

---

[1]) Même observation, à ce sujet, que celle qui est faite à la pag. 334, not. 1.

„savoir“ des privilèges spéciaux reconnus au „croire“, ils ne pensent point rabaisser la morale et la métaphysique par l'emploi qu'ils font du sentiment. Et n'arrive-t-il pas aux vulgarisateurs de la Critique de présenter sous un aspect sentimental le principe premier de la raison pratique? Tous ceux qui ont enseigné l'histoire de la philosophie, savent que les apprentis-philosophes comprennent ainsi la morale kantienne. Or, n'ont-ils pas, maîtres et élèves, Kant lui-même pour complice jusqu'à un certain point? Sans doute, Kant a soin de faire remarquer le caractère encore intellectuel des idées propres à la raison pratique; mais déjà lorsqu'il présente le devoir comme la loi de la volonté autonome, il prête à la supposition d'avoir entendu faire procéder l'idée du devoir de la volonté elle-même. Quand il fait, de l'idée de la liberté, la clef de voûte de tout l'édifice de la Critique, ne nous invite-t-il pas à voir dans une idée qui répugnerait à la raison spéculative toute seule, et qui, par suite, ne peut venir d'une source purement intellectuelle, l'origine de connaissances aussi peu intellectuelles qu'elles sont, par contre, élevées et précieuses? Il y a plus: l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, bien que postulats de la raison placée au point de vue pratique, sont surtout regardées par lui comme exigées par le sentiment: ces vérités, selon lui-même, répondent à des „besoins de la Raison pratique“. On peut faire la même remarque au sujet de la liberté, et surtout du devoir, car Kant a situé la loi morale dans le „cœur“ même de l'homme; même, il parle avec enthousiasme de l'admiration qu'elle lui inspire; et n'est-ce pas là, quoi qu'on puisse dire, faire intervenir, au moins un peu, à la base même de la morale, le sentiment esthétique? Ce qui achève de le prouver, c'est cette beauté du „ciel étoilé“ qu'il met en face de la beauté de la loi morale. Aperçue sous cet aspect, qui n'est pas, nous le concédons, son aspect central, la morale kantienne apparaît au fond de la morale des Novateurs, et les postulats de la raison pratique semblent des deux côtés, presque également, des conclusions métaphysiques issues d'une éthique où le sentiment et la volonté jouent à peu près le premier rôle, le rôle initial. En dépit de l'apparence, l'étude de la *Critique de la Faculté de juger* confirme encore cette interprétation: n'est-elle pas, cette Critique, le trait d'union des deux autres, ne permet-elle pas de préluder à la construction d'une „*Métaphysique de la Nature*“ où la raison spéculative, faisant jouer à la pure logique un rôle tout accessoire

— comme celui qu'elle joue dans la philosophie de M. Blondel — pourra s'appuyer sur les vérités absolues établies par la raison pratique pour édifier la conception d'un „monde intelligible“ et suppléer ainsi aux insuffisances congénitales de cette même raison spéculative quand elle est livrée à ses seules forces. Ce n'est pas seulement Fichte, ce ne sont pas seulement les Novateurs dont nous parlons, c'est Kant lui-même qui parait préconiser une métaphysique fondée, non seulement sur des idées morales, mais sur le sentiment moral ou même esthétique, sur la volonté, sur „l'action“, pour tout dire d'un mot. — Les adversaires de ce genre de philosophie, qui ne séparent en aucun cas l'objectivisme du rationalisme, quels que soient l'objectivisme ou le rationalisme que professe un philosophe, et qui, de plus, connaissent en général fort mal Kant, prétendent qu'un scepticisme inconscient peut seul pousser à fonder la métaphysique de cette manière; ils affectent de confondre toute doctrine où l'on fait une part au sentiment moral, à la volonté, et même aux idées morales envisagées comme purs concepts, avec une morale toute sentimentale, fatalement destinée à accroître le scepticisme des dilettantes qui l'acceptent. Pour eux, on ne recourt à autre chose qu'à la raison strictement spéculative, que si l'on désespère de pouvoir raisonnablement admettre ce que pourtant l'on ne veut point rejeter; un Novateur est, dans leur esprit, un catholique tenté par le protestantisme, un métaphysicien tenté par l'agnosticisme et qui recourent, en désespoir de cause, à la foi kantienne au devoir et aux postulats du devoir pour demeurer ce qu'ils sont. Rien n'est plus faux: ceux qui décrivent „la psychologie de la foi“ cherchent sincèrement — à tort ou à raison, peu importe ici — à montrer l'impossibilité où se trouve, en réalité, une âme, un esprit bien faits, de ne pas réclamer le secours de la grâce pour achever d'adhérer à la Révélation, de ne pas, tout au moins, se faire violence pour arriver à la certitude au sujet de certaines vérités métaphysiques qui lui paraissent posséder un droit irréfutable à sa créance. De même, Kant ne voulait transformer le savoir métaphysique des dogmatiques en une croyance, que parce qu'il estimait la croyance métaphysique inattaquable aux objections qui renversaient le soi-disant savoir métaphysique; sa croyance métaphysique est, en un sens, un savoir plus profond, plus vrai que le savoir scientifique. L'acte de foi de Kant au devoir, l'acte de foi du Novateur rationaliste à la raison dans les idées fondamentales non-morales et

morales, l'acte de foi du Novateur non-intellectualiste à la valeur objective des propositions qui obtiennent l'assentiment de toutes nos facultés spirituelles réunies, ce sont des actes de nature également et essentiellement dogmatique, d'un dogmatisme autorisé par une critique préalable, conforme à la lettre ou tout au moins à l'esprit du Criticisme, mais sans aucune ressemblance avec le demi-assentiment du sceptique ou l'enthousiasme inconsidéré du pur mystique. — Au reste, de quelle importance est-il donc, pour un scolastique, de savoir si quelqu'un qui se dit en fin de compte dogmatique, a commencé ou non par faire la psychologie *a priori* de la faculté de penser? Des philosophes qui inclinent vers le Positivisme se sont eux-mêmes aperçu que cette psychologie ne gênait point la psychologie introspective, ni la psycho-physiologie, ni la psycho-physique. Plusieurs même ont remarqué que leurs travaux pouvaient s'ajuster au travail de Kant, et aucun ne devrait admettre la possibilité d'une contradiction où il ne saurait y avoir double emploi. Quelle psychologie défend donc de partir de la pensée pour en découvrir, par une méthode abstraite, les conditions de possibilité, autrement dit les formes, les catégories, les principes? C'est là une étude indépendante de toute autre portant sur l'intelligence. Et elle est indispensable à l'épistémologiste et au métaphysicien. Logiquement, elle doit précéder toute affirmation de la valeur ou de la non-valeur de la pensée; sans une préface de ce genre, une telle affirmation ne peut être que naïve, gratuite et pécher par exagération ou par timidité. Avant de nous dire: „Pensez avec confiance!“, il faut bien, semble-t-il, qu'on nous ait dit quelles raisons nous avons de nous fier à notre pensée, de consentir à être, en philosophes, et plus ou moins, les dogmatiques que naturellement nous tendons à être tous. La Critique, mais c'est l'introduction obligée du véritable dogmatisme, puisque l'on ne peut sans contradiction soutenir que la pensée sort en fait d'elle-même quand elle pose l'être, puisque tout acte d'adhésion au réel est d'abord, identiquement, un acte subjectif de foi en soi-même! Et quel danger y a-t-il à procéder ainsi, puisqu'en définitive rien ne force à postuler dès l'abord que jamais la pensée, au cours de la spéculation, ne sera obligée d'admettre qu'il y ait rien en dehors d'elle? Quoi qu'il en doive être, à l'avenir, de la psychologie *a priori* de Kant, il est certain qu'elle a exercé une très grande influence sur les opinions des Novateurs concernant la science, et aussi la morale, et surtout peut-être la

métaphysique: on voit aisément qu'ils ont médité les trois *Critiques* et ce que l'on possède de la *Métaphysique de la Nature.*

— Ainsi donc, nous avons pu constater une part prépondérante de Kantisme dans la manière dont les Novateurs adhèrent aux vérités surnaturelles, aux vérités naturelles scientifiques, morales et métaphysiques. Il en est de même quand on considère les autres points sur lesquels ils sont en désaccord avec l'Ecole; presque tout ce qui nous reste à dire est contenu, au moins virtuellement, dans les trois séries de reflexions qui précèdent.

Mais, étant donné et ce que nous avons dit et la compétence, dans les choses kantiennes, du public auquel nous nous adressons, nous pouvons nous dispenser de longs développements sur le caractère kantien de l'immanentisme, des diverses formes de subjectivisme et d'objectivisme, de déterminisme ou d'indéterminisme, du moralisme métaphysique, du sentimentalisme métaphysique ou religieux, de l'évolutionnisme spécial, de l'individualisme et enfin du soi-disant scepticisme que l'on pense découvrir au fond des doctrines novatrices. A des redites et à une insistance inutiles sur des analogies trés faciles à apercevoir, nous préférons substituer quelques considérations plus profitables et exemptes de banalité.

4. Les adversaires du mouvement catholique kantien emploient, en tant que scolastiques, les mots „subjectif" et „objectif" dans un sens très différent du sens kantien; aussi méconnaissent-ils, généralement, que Kant, par „réalité objective", entend la réalité du monde de la perception pour tous les êtres doués de sensibilité et la vérité de la science pour tous les entendements; ils oublient qu'il oppose à l'idéalisme berkeleyen des objections nombreuses; qu'il n'a garde de considérer comme une conception subjective ce qui s'impose à l'ensemble des sujets pensants; qu'il regarde comme illusoire cela seul qui serait vrai pour un individu unique; que cela seul, d'après Kant, mériterait sans réserve la qualification de subjectif; qu'il accorde, enfin, une réalité *sui generis,* mais véritable, à „l'objet pour nous", à l'objet dans son rapport avec notre constitution mentale, à l'objet phénoménal dont notre esprit est l'auteur concurremment avec le noumène extérieur: l'objet dont il parle n'est plus celui d'Aristote, mais le rapport de celui-là à l'esprit; et il n'est pas moins réel, à sa manière, que l'objet d'Aristote, qui parlait déjà, mais avec moins d'exactitude, d'un tel rapport. Kant répète en vain que ce qui est objectif pour tous les esprits

l'est de par leur constitution; de par la nature même du moi noumène et du non-moi noumène; de par la volonté divine qui fit l'esprit pensant et les choses, dont la réalité est postulée dès les premières pages de la *Critique de la Raison pure*; en vain il accuse encore ce sens du mot „objectif" en distinguant, des principes „constitutifs" de l'entendement, ceux qui ne sont que „régulateurs"; en vain il distingue, des „idées de la raison" et des „principes de la faculté de juger", les affirmations de la „raison pratique" qui, elles, sont l'objet d'un assentiment proprement individuel en tant que ne relevant pas de l'entendement pur, mais sont certaines cependant, étant fondées dans l'universalité des esprits pensants — affirmations subjectives, certes, mais telles qu'on peut, qu'on doit les regarder „comme si" elles étaient objectives d'une objectivité bien différente de celle de ce monde tout relatif des intuitions! C'est en vain que les textes sont là, précis et clairs; rien n'y fait! Dès lors, il est indiscuté, dans l'École, que tous les partisans de l'„immanence" sont de purs subjectivistes, des nihilistes, des sceptiques tout au moins. La vérité est que l'Ecole se trompe, mais aussi que, pour certains des Novateurs, le monde perçu et connu scientifiquement est objectif au sens kantien de ce mot; que pour d'autres, fidèles à la doctrine de M. Blondel, le monde objectif de Kant, mieux connu, doit être identifié avec le monde réel d'Aristote, le monde réel étant tout autant notre œuvre qu'il est réel en soi, et ce monde jouant en fait à notre égard, tout autant que nous à son égard, un rôle „informant"; pour d'autres enfin, plus fidèles à M. Bergson, l'esprit est l'auteur, sinon des matériaux de la science, du moins de la science toute entière: l'intuition métaphysique est possible, mais la science est toute artificielle, toute subjective; les précédents appelleraient „constitutif" cela aussi que Kant nomme simplement „régulateur"; ces derniers insistent sur le côté subjectif de ce que Kant considère comme „objectif" en altérant le sens scolastique de ce mot, tandis que d'autres, ceux qui veulent accorder Kant et Aristote, donnent au mot „objectif" le sens de „réel formel" tout en maintenant le rôle créateur reconnu à l'esprit par le philosophe de Kœnigsberg. Tous d'ailleurs ont au moins douté un instant, comme Descartes, et de la science et de la réalité des phénomènes extérieurs, tous ont au moins traversé la Critique; tous en ont gardé au moins l'esprit général. Quant à la vérité métaphysique, comme Kant ils la retrouvent, plus ou moins,

souvent par les mêmes voies, presque tous par des voies analogues; et ils la réjoignent avec lui comme tous les dogmatiques à la fois passionément et sagement épris de certitudes absolues sur l'au-delà: rien de commun entre leur psychologie de la métaphysique ou de la foi et la description d'illusions transcendentales, de même qu'il n'y a rien qui ressemble, chez Kant, à la négation du transcendant, dans la description qu'il fait de „l'illusion transcendentale".

5. Il est naturel que ceux qui croient saisir l'être immédiatement, croient saisir aussi, dans tout sujet d'un jugement-principe, l'attribut qui en est affirmé; d'autant plus que, persuadés que tout vient de l'expérience — c'est là l'opinion constante de tous les thomistes contemporains —, d'une expérience qui leur revèle les causes et les substances, ils doivent être, en conséquence, persuadés d'appréhender intuitivement, et en même temps que les apparences, les vérités supérieures qui permettent d'édifier la science: les idées dont la liaison constitue ces vérités leur paraissent avoir entre elles un rapport analytique parce qu'ils pensent apercevoir ces idées et leurs liaisons par un acte de l'esprit identique, *specie et numero*, avec celui d'appréhender les intuitions a posteriori; ils passent, indûment, de l'identité supposée de cette aperception et de cette appréhension, à l'affirmation d'un rapport d'identité entre les parties de l'aperception dont l'appréhension dont il s'agit n'est pourtant que l'occasion. Admettre des „jugements synthétiques *a priori*" leur semble n'affirmer l'activité originale de l'esprit que pour en déprécier la valeur; ils ne manquent pas cette nouvelle occasion d'accuser Kant de scepticisme; contre lui, contre tout rationaliste non thomiste, ils soutiennent qu'un savoir n'est certain que dans la mesure où il ne peut être dit notre œuvre. En réalité, ils interprètent Kant à faux, mais ils n'auraient pas tort de remarquer que la doctrine des principes synthétiques *a priori* a bien pu contribuer à pousser certains des Novateurs vers le moralisme, le sentimentalisme et le volontarisme philosophiques ou même religieux. Si, en effet, il n'y a jamais un lien analytique entre l'idée d'une chose et celle de la réalité de cette chose, — ce qui est exact pour toute proposition, mais d'une exactitude spécialement évidente pour toute proposition métaphysique et surtout révélée —, comment donc imaginer que l'adhésion à une vérité, surtout de ces deux derniers ordres, soit possible autrement que par un élan de l'âme, par une sorte de

décret de l'esprit? Et, de fait, pourrait-on trouver, parmi les propositions d'aspect le plus purement intellectuel, une seule propositions crue et affirmée vraie où l'acte d'adhérer soit purement intellectuel? Adhérer à une vérité, n'est-ce point toujours la faire sienne, la créer en quelque sorte soi-même? Tout jugement est croyance et affirmation, donc sentiment et volonté en quelque manière [1]). Mais les adversaires des Novateurs affectent de croire, eux qui pourtant cherchent à déduire l'idée du devoir elle-même, que ceux-ci ne peuvent s'appuyer sur un élément éthique sans le tenir pour purement sentimental; ils affectent de confondre le sentiment moral avec le sentiment pur et simple, le vouloir avec la caprice; ils oublient que les moins intellectualistes des Novateurs font toujours une part à la raison dans l'adhésion, à une vérité supérieure, de toutes nos facultés spirituelles; ils s'imaginent que les Novateurs n'en usent comme ils font que pour continuer à croire ce à quoi pourtant ils répugnent de croire; ils les accusent de sanctifier l'instinct comme les Traditionalistes ou les Ontologistes, de juger la Révélation anti-rationnelle, de faire appel au sentiment et à la volonté pour rester catholiques comme d'autres pour devenir ou pour rester protestants. Mais que les Novateurs ne se plaignent point: ils sont traités comme on traite Kant, et le rapprochement qu'on fait n'est pas dénué de raisons.

6. L'Ecole reproche peu à la théorie indéterministe et anti-intellectualiste de M. Bergson et de ses disciples catholiques d'être kantienne, sinon en ce sens que tout le scepticisme contemporain viendrait du Kantisme. Et pourtant, l'analogie est réelle entre les deux doctrines, en dépit de leurs différences. Kant rattache les principes de l'entendement à la notion de l'activité pensante, qui ne serait possible que par leur usage; les bergsonniens les rattachent à la notion de l'activité vitale générale, qui ne serait possible que grâce à l'organisation du divers sensible par ces mêmes principes. Ce que Kant rapporte à la pensée comme à sa source, ils le rapportent au vouloir-vivre; mais, de part et d'autre, l'œuvre scientifique est également l'œuvre artificielle du sujet pensant. Il est vrai que, pour Kant, le réel n'est que nouménal, tandis que, pour les bergsonniens, il nous est accessible; mais si le premier, pour atteindre le minimum de métaphysique qu'il juge

---

[1]) Même observation, à ce sujet, que celle qui est faite à la page 334, not. 1.

possible, commence par écarter les constructions de la raison pure, ces derniers tâchent de faire abstraction de la science pour arriver à l'intuition du donné primitif qui est, selon eux, le réel même. Ils admettent, aussi, une „durée réelle", mais combien différente du temps phénoménal! S'ils se rapprochent des anciens dogmatiques par leur conception de l'espace, le temps phénoménal est du moins regardé par eux comme illusoire. Kant voyait, dans ce que l'esprit impose aux choses pour les percevoir et en faire la théorie, des nécessités constitutives primitives et congénitales de l'esprit; ils y voient des nécessités que l'esprit s'est peu à peu imposées, et aurait pu s'imposer différentes: il aurait choisi comme il a fait, simplement pour sa commodité; mais, de part et d'autre, *la nécessité* de s'imposer de telles nécessités est proclamée, et aussi fortement. La plus grande différence entre les deux doctrines est la suivante, qui n'est pas capitale: les bergsonniens sont invités par la leur à faire l'histoire des éléments a priori, une histoire qui n'est point appelée par la doctrine kantienne, et que des psychologues de plusieurs écoles tentent cependant de lui adjoindre. On peut donc soutenir que la doctrine bergsonnienne est une transformation, et, sous certains rapports, une continuation de la doctrine kantienne. Il y a plus: malgré le déterminisme de celle-ci et l'indéterminisme de celle-là, il y a, entre les deux, une ressemblance importante dans la façon de concevoir les lois de la nature: Kant, en effet, maintenait l'obligation, pour le savant, de demander à l'expérience la connaissance détaillée de ces lois, dont la pensée, selon lui, ne fournissait que les plus générales et comme les cadres; les bergsonniens ne font que pousser à l'extrême ce point de vue: ils tendent à voir en chaque fait individuel comme une loi singulière, et à ne reconnaître, dans les règles de source toute intérieure, que des impulsions très vagues, simples incitations à introduire, dans le chaos informe du donné, un ordre quelconque; l'idée *d'un ordre sans aucune prédétermination nécessaire*, pouvant être à peu près complètement[1]) l'œuvre de l'imagination du savant,

[1]) Nous disons „à peu près", car de plus en plus les penseurs dont nous parlons donnent de l'importance à ce qu'ils appellent „les invariants" de l'expérience, invariants que révèle l'étude analytique du donné, et qui jouent en définitive, dans leur théorie de la connaissance, un rôle qui n'est pas sans ressemblance avec celui des éléments a priori de la connaissance chez Kant; ils sont aussi nécessaires; mais ils sont imposés du dehors. V. aussi à ce sujet: *Annales*, l'article de juillet 1901 par M. Carra de Vaux: *Note sur les Antinomies mathématiques*.

lequel aurait le droit, éternellement, de bouleverser toute la science faite pour la remplacer par une science presque entièrement nouvelle, voilà la seule idée qui viendrait primitivement de l'entendement actionné par le vouloir-vivre; et la volonté, pensent-ils, ainsi que l'entendement, se satisferaient d'un ordre quelconque des pensées, à condition que la vie pratique fût par lui facilitée. Il est bien évident que la théologie, la cosmologie, et la psychologie métaphysique d'une telle philosophie doivent renoncer à utiliser l'arsenal des considérations scientifiques dont font usage les thomistes. Par contre, les purs disciples de M. Blondel, pour avoir pénétré la science elle-même d'éléments que Kant en avait proscrits, peuvent l'utiliser encore conjointement à ce qui la dépasse tout à fait pour édifier leur métaphysique: elle est même en grande partie édifiée quand ils ont décrit les démarches successives de la logique de l'action, de l'action créatrice, suivant eux, de la réalité phénoménale mais non illusoire de ce monde.

7. En ce qui concerne la question proprement apologétique, il y a une ressemblance vraiment remarquable, non seulement entre le Kantisme et la nouvelle école catholique, mais entre le Kantisme et l'enseignement qu'il a fallu finir par donner dans les Séminaires. Voici comment on procède, dans ces établissements, pour maintenir et pour augmenter la foi aux miracles chez ceux qui deviendront les défenseurs attitrés de la religion. Il est des miracles qui se rapportent plus directement que d'autres aux dogmes essentiels, lesquels sont aussi de nature à demi philosophique: ainsi ceux de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie. On commence par enseigner ces miracles, par les justifier au moyen de considérations théoriques, les unes plutôt métaphysiques, d'autres plutôt morales, d'autres plutôt sentimentales; les considérations historiques ou scientifiques auxquelles on se livre ensuite pour démontrer la réalité de ces dogmes-miracles fort analogues, on en fait la remarque, à des dogmes entrevus par des païens, semblent être tenues d'abord pour accessoires par ceux-là mêmes qui les développent; puis, l'intelligence, l'imagination et le cœur des futurs prédicateurs étant ainsi préparés, on aborde enfin les miracles sans rapport direct avec les dogmes les plus essentiels, et dont la plus grande partie est renfermée dans l'Ancien Testament: ces derniers sont précisément ceux qui, sans une telle préparation, pourraient paraître simplement mythologiques. Donc, ces mêmes hommes qui placent officiellement l'intervention nécessaire de la

grâce „après“ la démonstration du miracle, pour faire dire à l'homme: „Oui, je crois que Dieu a révélé“, font appel au sentiment dans l'enseignement du miracle lui-même, préludent à l'enseignement du miracle par des précautions spéculatives de toute sorte afin de rendre le miracle moins étrange et ne le proposent en somme pour convaincre leurs auditeurs de la vérité de la foi qu'après l'avoir rendu partiellement inutile; ils ne cessent, d'ailleurs, de conseiller la prière au lecteur des deux Testaments, comme si la grâce était déja nécessaire pour y apercevoir des traces de surnaturel. — Jusqu'ici, nous n'avons montré que l'analogie de l'enseignement biblique dans les Séminaires avec les doctrines combattues par les vieux théologiens; mais on peut aller plus loin: quelle que soit la nature des principes dont il est fait usage, par eux, pour justifier le fait miraculeux, et tout d'abord pour en établir la possibilité réelle, il est à noter qu'ils cherchent des principes pour rendre compte de faits, des principes spéciaux pour rendre compte de faits spéciaux; ils cherchent dans *l'a priori* la justification de ce qui est ou a été du donné: Kant ne fit pas autre chose. Sans doute, Kant, ne trouvant, dans notre constitution mentale, que les éléments de l'explication du donné fixe, conforme à l'expérience commune, excluait du réel le miracle qu'admettent tous les catholiques y compris les Novateurs; mais ces derniers, en cherchant, pour le prouver, ce que Kant croyait introuvable, procèdent ouvertement comme lui pour trouver cela même; et ils ne sont pas les seuls, nous venons de le voir, parmi les catholiques. Ils pensent apercevoir, les uns dans l'indéterminisme, d'autres dans une séparation radicale de la science — que certains jugent encore nécessairement déterministe — et de la métaphysique, d'autres enfin dans une union complète des deux savoirs, le moyen d'accorder leur foi et la philosophie; mais tous tentent cet accord par une Critique plus ou moins pareille à celle qui aurait été *la quatrième*, si Kant eût été catholique! La science s'est à tel point transformée qu'un esprit nouveau a pénétré les intelligences les plus asservies au passé; sans en avoir conscience, les prédicateurs ayant une certaine culture scientifique soupçonnent un peu que, s'ils ont foi à des miracles que leurs ignorances en physique, en histoire et en linguistique leur interdit de prouver exactement, ils y croient parce qu'ils ont la foi, loin d'avoir la foi parce qu'ils auraient, des miracles, une véritable démonstration. Si l'on voulait, l'entente, à moitié faite implicitement, deviendrait

bientôt totale et explicite; les travaux de plusieurs exégètes catholiques pourraient y aider puissamment: ils travaillent à enlever aux miracles leur apparence mythologique comme les penseurs dont nous traitons travaillent à dégager les dogmes de leur gaîne scolastique. Aussi sont-ils, les uns et les autres, suspects aux yeux de l'Ecole: l'Ecole accuse Kant du rationalisme des uns comme du scepticisme des autres; accusations peu cohérentes, mais qui prouvent bien l'influence du Kantisme sur la pensée catholique, et aussi l'injustice de la condamnation sans réserves du Criticisme par les théologiens intransigeants[1]).

8. Il n'est pas jusqu'à cet internationalisme modéré de Kant, auquel nous avons fait allusion, et qu'il unit à un patriotisme dont on ne saurait contester la franchise, qui ne se découvre dans les doctrines des Novateurs, uni à un patriotisme aussi sincère, aussi ardent: leur kantisme n'est point de germanophiles; mais ils ne sont ni germanophobes, ni antisémites; ils ne haissent point les protestants; ils ne veulent que plus de vérité et de fraternité. La jeune école pousse même si loin le libéralisme qu'elle est souvent indulgente pour ses ennemis de famille, pour les scolastiques dont la politesse à son égard est assez douteuse. A l'exemple de Kant qui louait certains raisonnements métaphysiques, désapprouvés cependant par lui, à cause de leur utilité dialectique contre les doctrines matérialistes et athées, les Novateurs se plaisent en général à regarder comme des collaborateurs les thomistes eux-mêmes; ils ne nient point l'opportunité de nombre de leurs travaux; quelques uns sont même si modestes qu'ils demandent seulement à être leurs collaborateurs. Certes, il serait absurde de les regarder tous comme des disciples de Kant qu'aurait reconnus le maître; même, ils se contentent, pour l'ordinaire, nous l'avons montré, de lui emprunter des principes ou des points de vue; puis ils spéculent librement, souvent comme s'ils ignoraient telles et telles parties de l'œuvre kantienne. Mais du moins est-il indiscutable que tout le mouvement nouveau procède initialement de Kant; ce qui est vraiment original, dans ce mouvement, soit sur le terrain philosophique, soit sur le terrain théologique, est essentiellement kantien d'inspiration. L'histoire de la nouvelle école catholique

---

[1]) Y aurait-il, aussi, des procédés de réfutation traditionnels auxquels on serait obligé de se conformer, comme il y aurait des voies pour croire dont il serait interdit de s'écarter?

est bien, ainsi que nous le disions, un moment de l'histoire du Kantisme.

III. Étude historique du mouvement catholique kantien actuel.

Nous sortirions des limites que nous devons nous prescrire si, prenant un à un tous les travaux des Novateurs et de leurs adversaires, nous en donnions successivement l'analyse complète dans cette partie, toute *historique*, de notre article: en ce qui touche à la nouvelle apologétique et aux doctrines philosophiques qui l'accompagnent, nous devons nous attacher, uniquement, à ce qu'il s'y découvre de kantien. Même, nous parlerons très brièvement des œuvres que nous avons le plus longuement étudiées jusqu'ici; bien que ces œuvres soient les plus importantes, nous serions inexcusables de ne pas éviter les répétitions.

A. Antécédents du mouvement actuel.

Il serait digne d'un adversaire acharné de la jeune école de nommer Rousseau le premier Père de l'Eglise soi-disant nouvelle; et pourtant, sans aller jusqu'à voir dans le Romantisme, qu'on fait remonter jusqu'à lui, la source de toutes les innovations jugées si déplorables par M. Delfour (V. *La Religion des contemporains*, dont la troisième série vient d'être publiée), il est juste de marquer, dans la foi enthousiaste d'un Rousseau en „la bonté" de la nature entière, dans l'amour pour la nature de ce même Rousseau, de Chateaubriand, l'apologiste littéraire du Christianisme, dans l'esprit romantique enfin, l'origine première de l'état d'âme favorable par excellence au nouveau mouvement spéculatif catholique: le romantisme n'est-il pas la proclamation des droits de la passion, de l'enthousiasme, de toute impulsion qui procède du cœur, et par conséquent de la croyance opposée à la froide adhésion de l'esprit? Kant, d'ailleurs, n'avoue-t-il pas la profonde influence exercée sur lui par Rousseau? Les droits de la croyance devaient être, d'autre part, affirmés avec une force d'autant plus grande que le Positivisme, c'est-à-dire le rationalisme scientifique exclusif, faisait plus de progrès chez des esprits déshabitués déjà de la spéculation métaphysique: en réponse à la négation de la possibilité d'un savoir extra-phénoménal, on n'avait ni goût ni aptitude, en France, pour édifier un savoir transcendant; c'est

pourquoi le spiritualisme de M. Cousin, enseigné cependant avec un certain enthousiasme par beaucoup de professeurs de nos lycées et de nos Universités, laissa ou même rendit sceptiques un si grand nombre de ceux qui l'entendaient exposer. On le sentait si bien que de plus en plus on chercha, pour ne point laisser périr métaphysique et morale, à introduire dans les cours de philosophie quelque chose de l'esprit kantien; et nous pouvons dire, en toute vérité, que la croyance au Devoir, à la liberté, à l'immortalité de l'âme et à Dieu a été sauvée, dans l'enseignement secondaire français, par le criticisme qui l'envahit peu à peu, sous l'influence de maîtres tels que M. Renouvier, qui ne professa point pourtant, et de M. Lachelier qui forma tant de générations de professeurs à l'Ecole normale. Parallèlement, la chaire catholique, d'où partaient d'ailleurs, assez souvent, des imprécations violentes contre Kant, faisait assez rarement entendre aux fidèles, et aux incroyants qu'elle conviait volontiers à se joindre aux premiers, des dissertations purement spéculatives: les prédicateurs, sans doute, exposaient le dogme; mais, pour susciter ou raviver la foi, ils insistaient de préférence sur les convenances de toute sorte qui existent entre le catholicisme d'une part et les aspirations de l'âme toute entière, les besoins sociaux et les tendances générales de l'humanité d'autre part. Ils tentaient de toucher et de persuader, surtout; pour convaincre l'esprit, en d'autres termes, ils faisaient appel à tout l'homme. Lacordaire fut le plus merveilleux de tous ces prédicateurs, et le P. Gratry lui-même pratiqua souvent cette méthode, bien qu'il fût davantage porté vers la critique historique et le raisonnement abstrait. Formés à cette école et à celle de l'Université qui enseignait un spiritualisme dit „chrétien" et plus ou moins inconsciemment kantien, un certain nombre de penseurs catholiques crurent édifier une apologétique suffisante en la fondant sur des raisons plutôt sentimentales, morales et sociales que métaphysiques: la philosophie qu'ils avaient apprise ressemblait à tel point aux sermons qu'ils entendaient, qu'ils pensèrent constituer une philosophie chrétienne en laïcisant les homélies où le catholicisme était prouvé sans arguments purement rationnels: c'est ainsi qu'à côté de l'œuvre de M. J. Simon, qui restait libre-penseur, celle de M. Ollé-Laprune fut possible. Au fond de la doctrine de ces penseurs, il y avait, sans cesse présente, l'idée que la croyance est très différente de la science et la dépasse légitimement, l'idée que certaines vérités, beaucoup peut-

être, contiennent, comme on dit aujourd'hui, „une part d'irrationnel“. Exacte ou non, cette idée pouvait être prise en un sens dangereux; „irrationnel“, n'est-ce point le nom que l'on donne aussi à ce qui est anti-rationnel et absurde? On avait déjà éprouvé cette crainte, lorsqu'on avait condamné la doctrine de La Mennais et celle de l'abbé Bautain. Et puis, après une demi-éclipse, le rationaliste thomiste redevenait puissant: il fallait bien dresser une philosophie contre la philosophie „indépendante“. Dès 1844, le fondateur des *Annales de Philosophie chrétienne*, A. Bonnetty, avait été obligé, par Rome, de signer des propositions par lesquelles il reconnaissait, non seulement la possibilité de démontrer rationnellement ce que Kant appelle „les postulats de la raison pratique“, mais encore que la méthode employée par la Scolastique à de telles démonstrations n'offre aucun danger pour la foi. Ce fait, qui date d'un demi siècle, a si peu enrayé le mouvement catholique kantien que ce mouvement est devenu assez fort, aujourd'hui, pour que beaucoup appellent de nouveau, et sur de nombreuses têtes, les foudres pontificales; ils voient, comme on le voyait autrefois, dans la philosophie de la croyance ou dogmatisme moral, le triomphe d'un subjectivisme et d'un scepticisme dont Kant serait responsable au premier chef.

B. Le mouvement actuel: initiateurs, conciliateurs et adversaires.

Les conditions politiques et sociales d'un temps influent immédiatement sur le courant des idées philosophiques, qui à leur tour modifient, mais plus lentement, ces conditions: il était donc naturel, à une époque où les problèmes pratiques prenaient une importance considérable dans notre pays, qu'une philosophie de l'action se produisît. Cette philosophie devait être une métaphysique chez plusieurs de nos contemporains, puisque la métaphysique renaît parmi nous, si florissante qu'on a senti le besoin d'une *Revue* nouvelle qui lui fût spécialement consacrée. Or, il s'est trouvé que l'un des métaphysiciens de l'action était un catholique fervent, en même temps qu'un penseur nourri de philosophie critique, c'est-à dire d'une philosophie où la croyance tient une place privilégiée, où le primat de la raison pratique est reconnu. Le livre de M. Blondel, intitulé *l'Action*, parut en 1893, au moment où des craintes de toute sorte envahissaient la société française, tandis que, pour brillante que fût alors la spéculation métaphy-

sique, un certain pessimisme ne laissait pas de l'imprégner, mêlé, il est vrai, d'un certain optimisme assez bruyant mais plutôt voulu et de surface. Son livre eut tout le retentissement qu'il méritait. Quand la philosophie se tourne de préférence vers la morale, elle trouve d'autant plus d'écho, dans les âmes, que celles-ci sont plus désemparées: n'en fut-il pas ainsi déjà au temps de Socrate, puis de Zénon et d'Epicure, puis, toutes réserves faites, de Kant? Même, une telle manière de philosopher ne s'établit-elle pas, presque exclusivement, pour répondre à un tel état des âmes? C'est là sa force, et peut être aussi, souvent, sa faiblesse. La *Lettre sur les exigences de la Pensée contemporaine en matière d'Apologétique et sur la Méthode de la Philosophie dans l'Etude du Problème religieux*, qu'il écrivit, dans les numéros de janvier-juin 1896 au directeur des *Annales de Philosophie chrétienne*, par qui *l'Action* avait été grandement louée, n'est que la conclusion, éloquente et précisée, de son livre, — conclusion dont nous avons donné la substance en même temps que nous exposions l'essentiel du livre sur les points où la doctrine de M. Blondel se rattache à celle de Kant: il lui emprunte sa doctrine de la croyance, élargit et généralise l'idée d'une connaissance relative à l'action, fondée par l'action; mais combien vite il se sépare du maître! Pour s'en rendre compte, il faut lire son article *L'Illusion idéaliste*, publié en novembre 1898 dans la *Revue de Métaph. et de Mor.*: il y range l'idéalisme, aussi bien que le réalisme vulgaire, parmi les illusions dont l'intellectualisme est l'origine. Depuis lors il semble se recueillir et il assiste, en apparence impassible, aux luttes dont sa parole donna le signal; on le dit un peu moins ferme dans son déterminisme relatif et assez disposé à considérer, comme certains de ses disciples, son apologétique comme étant surtout une préparation à l'apologétique traditionnelle. — Son œuvre fut reprise par le P. Laberthonnière, de l'Oratoire, dans les *Annales*, en 1897, puis en 1898, en 1900 et en 1901; les travaux de cet écrivain, d'un zèle extrême et d'un grand talent, portent les titres suivants: *Le Problème religieux à propos de la Question apologétique*, *Le Dogmatisme moral*, *Pour le Dogmatisme moral*, *l'Apologétique et la Méthode de Pascal*, sans compter d'autres articles de moindre importance, publiés dans la même revue. Il insiste spécialement sur trois points: 1° La vérité est action; c'est nous qui la faisons en nous, non pas seuls il est vrai, mais à force d'amour et de volonté; nous ne sommes certains que des vérités que nous faisons

avec tout nous-mêmes et que nous vivons, tout d'abord; 2º La Révélation, depuis que s'est tue la parole apostolique, est en progrès constant par la collaboration de la pensée humaine et de la Providence l'assistant spécialement par le moyen de l'Eglise; 3º L'apologétique morale et, d'une manière générale, le dogmatisme moral, qu'on défigure en l'appelant „le dogmatisme du cœur" sont à la fois conformes à la vraie psychologie de la croyance et à la tradition chrétienne la plus incontestable; l'œuvre de la grâce serait impossible si celle-ci ne trouvait déjà une nature spontanément disposée à se laisser modifier par elle. Le P. Laberthonnière, tout en protestant contre l'accusation de kantisme, prétend trouver chez Kant l'indication d'une méthode philosophique plus réelle et plus féconde que celle des dogmatiques purement intellectualistes. — La thèse d'une préparation nécessaire de l'âme pour admettre le miracle fut aussi brillamment soutenue par M. D. Hesse, dans *Le Sillon*, en 1897; articles intitulés: *La Position du problème religieux.* La même revue avait publié, en décembre 1896, un travail de M. A. Lamy, conçu dans le même esprit, sous ce titre: *A propos d'Apologétique contemporaine. La Quinzaine*, en février 1898, publia un article de M. G. de Pascal, intitulé: *Le Problème de la Certitude et l'Apologétique,* en parfait accord avec les tendances nouvelles. Lire aussi, dans la *Revue du Clergé français,* la *Chronique théologique* de M. l'abbé J. Bricout, du 15 mai 1897.

Une place à part, nous le disions plus haut, est due à M. l'abbé Ch. Denis, le directeur des *Annales,* à cause de l'ampleur avec laquelle il traita les questions communes à la foi et à la philosophie. Son livre publié en 1897 et intitulé *Esquisse d'une Apologie philosophique du Christianisme dans les limites de la Raison et de la Révélation,* est à lire en entier. A consulter aussi, du même auteur de très nombreux articles des *Annales,* spécialement ceux d'octobre et de novembre 1900 et celui d'octobre 1901, sur Kant et le problème religieux, sur la croyance, sur la psychologie et le surnaturel; consulter encore le *Bulletin* de février 1898 de la *Ligue nationale contre l'Athéisme* et la Conférence sur *La critique irreligieuse de Renan,* même année. Dans ces différents ouvrages, M. l'abbé Ch. Denis montre, chez Kant, un dogmatisme moral ébauché, malheureusement limité par un intellectualisme qui laisse flotter dans le vide une partie des vérités, alors que, cependant, nous n'avons de certitudes „que celles que nous faisons nous-mêmes, par notre dialectique, notre expérimentation ou notre adhésion";

il tend, on le voit, à élargir à tel point ce qu'il nomme „le dogmatisme moral" qu'il puisse y faire rentrer à peu près toutes les certitudes légitimes; à subordonner toute la raison spéculative à la raison pratique indéfiniment agrandie; à ne voir, dans le sens purement intellectualiste donné par les scolastiques aux concepts de l'entendement, qu'une erreur psychologique et métaphysique: retournant contre ceux-ci leur principale accusation, il dénonce leur „subjectivisme rationnel" et purement formel, et il formule même un reproche analogue contre la *Critique de la Raison pure*: il oppose à ce subjectivisme le dogmatisme nouveau, plus réel, plus fécond, mieux accommodé à l'esprit de nos contemporains. Il concède d'ailleurs, comme bien des Novateurs, que l'intellectualisme scolastique ne saurait convenir qu'à l'exposition systématique de la vérité autrement découverte. Au fond, l'éloge, à nous du moins, semble plutôt ironique, mais il ne semble pas l'être chez M. l'abbé Denis, chez M. Blondel, chez qui que ce soit de ceux qui le font: en tous cas, tous pensent que l'œuvre de l'Ange de l'Ecole n'est pas utilisable telle quelle, et ils préfèrent en lui le théologien au philosophe. Dans son *Esquisse*, M. l'abbé Denis essaie de constituer une psychologie métaphysique et religieuse, il se montre aussi évolutionniste que peut l'être un catholique, et il se défie de toute assertion qui repose uniquement sur l'emploi de la méthode inductive; il n'admet pas que le surnaturel, dans les faits, s'impose avec évidence pour qui n'est pas déjà préparé autrement à l'admettre. — En 1899, dans une brochure intitulée *Le Problème religieux*, M. l'abbé C. Mano reprit les thèses de M. l'abbé Denis; et M. l'abbé L. Birot, en 1901, dans un livre dont le titre est *Le Mouvement religieux*, synthétise avec un talent remarquable les idées de la nouvelle école, qu'il tâche de concilier avec son respect profond pour la doctrine thomiste: il veut qu'on la repense suivant la méthode moderne, plus scientifique et plus critique. Il avait été très applaudi au *Congrès sacerdotal de Bourges*, en 1900.

Nombreuses ont été les attaques des catholiques rivés au passé. Les travaux les plus importants des adversaires du mouvement nouveau, que nous avons résumés, sont ceux du P. Schwalm, dominicain, esprit très alerte et bien informé, mais surtout en ce qui concerne les doctrines qu'il oppose aux Novateurs dont on lui a reproché de défigurer souvent les idées. Lire, en particulier ses articles intitulés *La Crise apologétique*, dans la *Revue thomiste*, mai et juillet 1896; *Les Illusions de l'Idéalisme et leurs dangers*

pour la foi, septembre 1896; *L'Apologétique contemporaine doit-elle adopter une méthode nouvelle?; La Crise de l'Apologétique,* mars, mai et juillet 1897; *Le Dogmatisme du Cœur et celui de l'Esprit,* 1899. Une série d'articles très sérieux a été publiée aussi par le P. Le Bachelet, jésuite, dans les *Etudes,* la revue française de la Compagnie, et réunis ensuite dans une brochure, sous ce titre: *De l'Apologétique traditionnelle et de l'Apologétique moderne,* en 1897. Lire aussi, dans *La Science catholique,* un article de M. l'abbé F. Dubois, intitulé *A propos d'Apologétique, La Méthode d'Immanence,* mars 1897. La presse elle-même a été saisie du débat. M. l'abbé Gayraud, qui, en décembre 1896 et en janvier 1897, écrivait dans les *Annales* un article intitulé *Une nouvelle apologie chrétienne,* hostile au mouvement, eut cette année même[1]) une polémique, qui dure encore, avec M. l'abbé Denis, dans le journal *L'Univers.* Déjà les principaux adversaires s'étaient trouvés en présence au *Congrès de Fribourg,* en 1897; et il avait un instant semblé que la lutte allait s'apaiser. Il n'en était rien. Le P. Moisant, qui naguère, dans les *Etudes,* se faisait fort de retrouver, chez M. Blondel, toutes les erreurs des philosophes modernes, de Spinoza à Schopenhauer en passant par Kant, a trouvé de nombreux imitateurs. — *La Revue de philosophie,* tout récemment fondée, (déc. 1900) et qui est spécialement l'organe de l'Institut catholique de Paris, aspire à devenir le centre de la réaction thomiste et anti-kantienne. L'apologie scientifique de la doctrine d'Aristote est le point le plus important de son programme. Lire, dans cette revue, les articles de M. M. Peillaube, Bulliot et Gardair, dont les principales thèses sont celles-ci: Il y a continuité d'objet entre la science et la métaphysique, la première, appuyée sur la perception, qui est objective, nous faisant déjà entrevoir l'être à travers ses manifestations phénoménales; l'expérience est la source même de toutes les idées et de tous les principes au moyen desquels le savoir se constitue; l'entendement logique, qui est le seul et suffit à rendre compte de la pensée scientifique, métaphysique et morale, garantit pleinement la valeur des résultats auxquels il atteint, accompagné qu'il est de la conscience de son point d'attache avec l'être, son objet immédiat. Partant de là, on s'explique que les auteurs dont nous parlons combattent spécialement, dans Kant, la théorie des principes synthétiques *a priori,* la distinction du phénomène et du

[1]) Le présent travail a été achevé en décembre 1901.

noumène, et la doctrine de la croyance. Très partisans des théories scientifiques les plus nouvelles, mais décidés à ne pas voir l'esprit phénoméniste de la science contemporaine qui pourtant élimine de plus en plus, de son sein, les éléments métaphysiques, ils pensent travailler pour Aristote et contre Kant en favorisant le savoir positif dont ils interprêtent l'état présent et escomptent l'état futur avec une assurance singulière: spécialement, ils reprochent à Kant de ne pouvoir rejoindre le réel et reconnaitre la valeur absolue de la science, deux choses dont, à vrai dire, la science se soucie peu aujourd'hui, étant devenue, en même temps que plus abstraite, plus phénoméniste, plus symboiiste et plus probabiliste que jamais; elle laisse la recherche du réel et de l'absolu au métaphysicien, et c'est seulement par son probabilisme qu'elle cesse d'être ce que selon Kant elle était; d'autre part, on dirait vraiment, à les entendre, que Kant aurait voulu rendre à la science la portée qu'il lui refusait d'abord et aurait échoué ensuite dans cette entreprise; ils se méprennent sur la signification de l'expression „objet pour nous", si claire cependant. Cette expression comprise, on s'aperçoit que le reproche de ne pas rejoindre le réel ne touche point Kant; quant au reproche de ne point reconnaître la valeur absolue de la science, il le touche d'autant moins que Kant n'est ici, à sa manière, que trop dogmatique. La *Revue de Philosophie* publie en ce moment un travail de M. E. Beurlier intitulé: *Kant et Kuno Fischer*, où ne se sent aucune arrière-pensée scolastique et qui promet d'intéressantes conclusions.

Bien des esprits conciliants se trouvaient pourtant, nous l'avons dit, parmi les Novateurs; il s'en est trouvé aussi parmi ceux qui ne voulurent être que les spectateurs de la lutte; tels M. Barthélemy Raynaud, qui écrivait dans *Le Sillon*, en février, juillet et août 1897, des articles intitulés: *Philosophie et Religion*, et *La Position du Problème religieux*; tels, surtout, M. Fonsegrive, le théoricien bien connu de la liberté dont les sympathies scolastiques sont avouées. Il écrivait en 1898 une brochure intitulé *Le catholicisme et la Religion de l'Esprit*, et en 1900 une autre brochure: *L'Attitude du Catholique devant la Science;* dans cette dernière, il utilisait, au profit du catholicisme, le meilleur du Positivisme; et il entra plus directement, mais simplement en conciliateur étranger à la lutte, dans le débat présent, par un article sur *La Science, la Croyance et l'Apologétique* que publia *La Quinzaine*, le 1er janvier 1897. Son attitude à l'égard de la science est

d'un rationaliste chrétien favorable à la Scolastique: il ne voit, dans les doctrines nouvelles, qu'une manière d'exposer „la valeur et la vertu intrinsèques du christianisme" et regarde le Kantisme de la génération pensante actuelle comme „une maladie"; la nouvelle apologétique pourra, pense-t-il, toucher ceux qui en sont atteints. Il n'admet de durable en cette apologétique que ce qui vient compléter, dans les nouvelles doctrines, celles exposées par M. Ollé-Laprune, ou, plus récemment, par M. J. Le Querdec, lequel insiste, lui, sur „l'identité du christianisme avec les lois de la vie". Voir les articles de ce dernier dans le journal *Le Monde*, 20 et 27 mai 1895.[1])

En ce qui concerne la philosophie presque absolument bergsonnienne adoptée par de nombreux universitaires catholiques, nous ne pouvons citer que très peu de noms; car, malgré leur retentissement considérable, les travaux publiés dans la *Revue de Métaph. et de Mor.* n'en ont guère suscité que l'on puisse mettre sur le même plan. Et, à notre avis, le caractère ardu de cette philosophie a peut-être interdit à bien des scolastiques de la pénétrer: n'avoir étudié qu'un seul système est une mauvaise préparation pour en comprendre d'autres. Voici la liste des sources à consulter sur le mouvement catholique bergsonnien, dont au reste les conclusions théologiques, indiquées dans notre seconde partie, n'ont pas encore été officiellement déduites: *Rev. de Métaph. et de Mor.*[2]), articles de M. E. Leroy intitulés *Science et Philosophie*, juillet, septembre et novembre 1899, janvier 1900; Réponse *à M. Couturat*, mars 1900; *Un Positivisme nouveau*, mars 1901; *Sur quelques objections adressées à la nouvelle Philosophie*, mai et juillet 1901; 1er Vol. de la *Biblioth. du Congr. Internat. de Phil. de 1900*, *La Science positive et les Philosophies de la Liberté*; le 1er numéro de la 1er année, publié par la *Société française de Philosophie*. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, articles de M. J. Wilbois: *La Méthode dans les Sciences physiques*, septembre 1899 et mai 1900; *L'Esprit positif*, mars et septembre 1901.[3]) Enfin, dans les *Annales*,

[1]) Parmi les conciliateurs, il fait aussi ranger Mgr. Mignot, archevêque d'Albi. V. *Revue du Clergé français*, 15 déc. 1901, un article intitulé: *La Méthode de la Théologie;* il y est prouvé que la méthode de la théologie doit être à la fois traditionnelle et progressive.

[2]) Ces articles font suite à ceux que publia M. Leroy en collaboration avec M. G. Vincent dans la *Rev. de Mét. et de Mor.*, en 1894 et en 1896.

[3]) Janvier et mai 1902. Ce travail n'est pas encore complètement publié (juin 1902).

un article de M. M. Daniel, sous se titre: *Science d'hier et Science d'aujourd'hui*, février et mars 1901. Ces divers travaux, à tendance nettement philosophique, sont plus ou moins en accord avec d'autres, d'esprit proprement scientifique, émanant de penseurs comme M. M. Poincaré [1]), Tannery, Duhem [2]), et d'autres dont la liste est donnée par les auteurs auxquels nous renvoyons ici.

Il nous faut maintenant signaler des articles, dont plusieurs d'un extrême intérêt, où se manifeste, en même temps que l'influence de M. Blondel et de M. l'abbé Denis, l'influence latente ou à demi consciente des idées bergsonniennes; nous signalerons, avec les premiers, quelques autres articles dont l'esprit est analogue au leur, autant que la nature des sujets traités dans ces derniers permet de la constater. Dans ces divers travaux, Kant est cité assez souvent et approuvé parfois, sur certains points, sans réserves; il est même étudié objectivement, pour lui-même; et sa pensée est toujours plus ou moins présente, bien qu'adaptée, à l'esprit des écrivains dont nous allons parler. A consulter: *Annales*, *Essai sur la Grâce au point de vue philosophique*, par M. J. Segond, septembre 1897; *La Critique kantienne de toute Morale matérielle*, par M. M. Fénart, février et mars 1898; *Théorie kantienne de la Liberté*, par le même, juin 1898; *Léon Ollé-Laprune*, par M. J. Segond, juillet et août-septembre 1898; *Efficacité du raisonnement*, par M. l'abbé J. Martin, août-septembre 1898, article très curieux, où le caractère absolument „personnel" de la conviction philosophique est mis en un singulier relief: c'est

---

[1]) V. *Rev. de Mét. et de Mor.* un article de M. H. Poincaré, intitulé: *Sur la valeur objective de la science.* Dans cet article, M. Poincaré distingue, des hypothèses et des conventions, les lois invariantes des faits bruts, lois qu'il regarde comme possibles à dégager de tout l'artificiel qu'il reconnaît avec M. Leroy dans la connaissance scientifique. La doctrine qu'il expose est une sorte de conciliation entre la philosophie nouvelle et ce qu'on pourrait appeler le symbolisme objectiviste de Leibnitz.

[2]) Si M. Duhem admet que la Physique péripatéticienne et la Physique moderne sont liées l'une à l'autre par l'analyse logique, qui est leur point de départ commun, il reconnaît du moins qu'il n'y a aucun rapprochement possible entre la représentation symbolique qui constitue la science et l'étude métaphysique des choses. Il est donc vain de le considérer comme un auxiliaire pour l'école néo-scolastique qui prétend aller, de plein pied, de la perception à la science, et de la science à la métaphysique. Rien de kantien en un sens dans son cas, sans doute, mais ses tendances sont bergsonniennes et, nous l'avons montré, c'est Kant qui a rendu possible la philosophie de M. Bergson.

le premier chapitre d'un livre que l'auteur dut retirer, tant il rencontra d'hostilités; le même auteur publia, en 1901, le *St Augustin* de la *Collection Piat*; dans ce livre, il montre, dans le plus illustre des Pères de l'Eglise, un précurseur, moins de la Scolastique qui le défigura souvent, que de doctrines tout à fait récentes. [1]) Lire aussi, dans les *Annales*: *Kant et le Problème religieux* par M. P. Festugière, mai, juin et août 1899; *Les Principes des Morales contemporaines*, par M. G. Lechartier, juillet et août 1899; *Une Réaction contre l'Intellectualisme*, par M. A. Bazaillas, décembre 1899; *Théologie et Religion*, par le P. Tyrrell, jésuite, mars 1900; *Exégètes et Théologiens* par le P. Ermoni, janvier 1901; même numéro, un article de M. P. Tannery sur la *vérité scientifique* où sont reprises les idées de M. Bergson, qui sont assez analogues, d'ailleurs, à celles de M. Poincaré, sur l'artificiel des formules où aboutit la science; *De la Méthode positive appliquée à la Défense du Christianisme*, par M. G. Lechartier, et *L'Esprit scientifique et l'Absolutisme expérimental*, par le Dr L. Rocques, mai 1901; *Scepticisme et Dogmatisme* par M. l'abbé Martin, avril 1901; *De la Croyance religieuse*, par M. C. Bos, mai 1901; *Impossibilité de fait*, par M. l'abbé Martin, et un autre article où de longues citations des œuvres de M. M. Goyau, l'abbé Toreilles, l'abbé Hemmer et du cardinal Gibbons, d'esprit si semblable au cardinal Newman, montrent ces écrivains comme très favorables au mouvement; août-septembre 1901. *L'Avenir de la Théologie biblique*, par E. C., octobre 1901; enfin, novembre 1901, une analyse des fasc. 4, 5e vol. et fasc. 1, 6e vol. des *Kantstudien*, où M. l'abbé A. Toussaint réclame pour les catholiques le droit de poser comme Kant le problème de l'origine de nos connaissances.

On a fait grand bruit en France, depuis 1897, autour du livre de M. Balfour, *Les Bases de la Croyance*, traduit de l'anglais, et publié avec une préface de M. F. Brunetière. M. Brunetière, récemment converti, parcourt la France et l'étranger, et fait partout d'éloquentes conférences où la raison est „mise à sa place", où les droits du sentiment et de la volonté sont proclamés et opposés à ceux de l'esprit spéculatif, impuissant, croit-il, à démontrer les vérités

---

[1]) V. du même auteur, *Annales*, avril, mai et juin 1902, des articles sur *La Tradition*, dans lesquels il est soutenu que toute idée théologique à la fois orthodoxe et nouvelle est et doit avoir été déjà entrevue tout au moins dans la société chrétienne. L'évolutionnisme de M. l'abbé J. Martin est des plus modérés.

nécessaires à l'individu, à la société, à l'état, à la morale, à la religion, bref à la vie et à l'action sous toutes ses formes. Que Kant inspire parfois ces deux penseurs, cela est évident; mais ils modifient à tel point sa doctrine de la croyance, ils abaissent à tel point la raison; ils semblent parfois — pas toujours, heureusement — si disposés à prouver la vérité religieuse uniquement par l'impossibilité de n'être pas sceptique en toutes choses si on ne l'admet, que leur kantisme finit par être à peu près nul. Le nouveau positivisme qu'ils préconisent, leur prétention de trouver, dans la psychologie de l'homme agissant et dans l'histoire, la source ou tout au moins l'indication de la source où puiser la vérité intégrale, les rapprochent plus des Gratry, des de Broglie, des d'Hulst, des Bougaud — moins intransigeants qu'eux — que du philosophe de Kœnigsberg! Cependant, le jour semble approcher où M. Brunetière, si bien accueilli d'abord à cause de la notoriété de son nom, sera blâmé, lui aussi, de son subjectivisme et de son anti-rationalisme plus vivement qu'il ne l'a été de quelques uns déjà, et cela malgré son vif désir de n'être point confondu avec les immanentistes. Au reste, qui donc, parmi les Novateurs, est purement disciple de Kant? Le P. Potvin, jésuite, le constatait avec joie en octobre 1897 dans les *Annales*, comme le P. Gardeil, dominicain, en mars 1897, dans la *Revue Thomiste*. Mais M. Brunetière l'est vraiment très peu, et l'objectivisme scolastique convient davantage à sa nature d'esprit.

Depuis un certain temps, bien qu'on n'ait jamais cessé de s'occuper de la philosophie kantienne dans la jeune école, le côté proprement religieux du débat semblait préoccuper davantage la majorité des Novateurs.[1]) Mais l'Encyclique du 8 septembre 1899 concentra de nouveau la lutte sur le terrain philosophique. L'Institut catholique de Paris, qui aspire un peu à jouer le rôle de l'ancienne Sorbonne, proposa, pour son *Concours du prix Hugues*, distribué tous les deux ans, le sujet suivant: *Rechercher si les données de la Philosophie moderne depuis Kant sont de nature à offrir, à l'Apologétique traditionnelle, quelques ressources nouvelles pour l'explication raisonnée de la genèse et des caractères de l'acte de foi surnaturelle.* Le mémoire couronné est celui de M. l'abbé Gombault, qui paraîtra sans retard dès qu'un autre mémoire, non

[1]) La recente polémique de Mgr. Turinaz, évêque de Nancy, contre les démocrates chrétiens n'a aucun rapport direct avec le mouvement kantien.

couronné, très hardi et très favorable à Kant, dit-on, aura paru.[1]) L'auteur est, parait-il, un ecclésiastique. D'après ce que M. l'abbé Gombault nous a appris de son propre ouvrage, M. Blondel y sera attaqué spécialement en ce qui touche au miracle et à la Scolastique, accusé de vouloir „kantianiser son siècle comme Marsile Ficin voulait platoniser le sien". Kant est donc, de plus en plus, l'ennemi pour l'Ecole; on l'y étudie beaucoup depuis quelques années, pour le mieux réfuter; mais, pour le connaître, on s'adresse de préférence à l'obligeance universitaire; c'est ainsi que M. l'abbé Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris, a prié M. Th. Ruyssen de composer le *Kant* de la *Collection* dont nous avons parlé. Cet ouvrage, couronné par l'Académie française, est une étude de la philosophie kantienne parfaitement exacte, très élégante et très claire. Le dernier manifeste anti-kantien est l'ouvrage de M. l'abbé Goujon, intitulé: *Kant et Kantistes*. Dans ce livre, où Kant est surtout étudié à travers M. M. Liard et Rabier, et assez peu ou assez mal dans Kant lui-même, l'auteur oppose la théorie scolastique de la perception, suivant laquelle l'intelligence forme ses idées „en s'unissant avec la représentation sensible dont elle extrait la représentation intelligible correspondante" à l'esthétique transcendentale, la théorie objectiviste des catégories aristotéliciennes à la théorie „subjectiviste" des catégories kantiennes, et s'applique à voir dans la théorie criticiste de la croyance opposée à la science une arrière-pensée nihiliste et athée. C'est toujours la même polémique.

Jamais, peut être, l'ardeur des ennemis des Novateurs n'a été aussi vive qu'elle l'est présentement. La condamnation souhaitée par certains parut plusieurs fois immanente, mais le Pape, touché de l'extrême bonne volonté et de la foi très vive des victimes qu'on lui désignait, assez admirateur, aussi, des vieux mystiques dont les Novateurs se réclament, ne voulut point sévir.[2]) Toutefois, l'Encyclique de 1899 est un avertissement. Tandis que

---

[1]) D'après les renseignements qui nous sont parvenus en dernier lieu, cet ouvrage ne paraîtra pas, et le Mémoire de M. l'abbé Gombault sera publié dans une revue.

[2]) L'attachement de Léon XIII à la Scolastique n'est point exclusif d'un véritable libéralisme dans la pratique. Ne déclarait-il pas en 1892 à Mgr. d'Hulst „qu'il ne faut pas empêcher les savants chrétiens de travailler, qu'il faut leur laisser le loisir d'hésiter *et même d'errer*". Cité par le P. Baudrillart dans un discours prononcé à Paris le 26 nov. 1901.

l'Ecole escompte déjà le triomphe de sa thèse, on montre dans St Augustin lui-même la doctrine qui restreint dans d'étroites limites la connaissance scientifique, celle de l'irréalité du temps et de l'espace, l'aveu du caractère foncièrement erroné de la perception normale et de nombreux préjugés du sens commun, l'aveu qu'il existe, à la source même de toute notre science, des exigences qui proviennent de besoins organiques et de besoins intellectuels non purement intellectuels, la libre exégèse de M. l'abbé Loisy[1]), la thèse enfin, d'après laquelle notre connaissance toute entière ne peut être que l'œuvre de l'activité synthétique de notre esprit. St Augustin prédécesseur, non seulement de Leibnitz, — cela, on le tolérait —, mais de Kant, de M. Bergson et de M. Blondel! On ne pardonne pas à M. l'abbé Martin de l'avoir dit, à M. l'abbé Grosjean de l'avoir répété (*Annales*, mai 1901), à tous leurs lecteurs habituels de le penser. Tel est pourtant l'état de choses contre lequel l'Ecole se raidit, qu'elle désespère de pouvoir redresser par des arguments. D'ailleurs, la tradition qu'elle sert lui permet-elle de renouveler ses procédés de combat?

C. *Conclusion: l'avenir du mouvement catholique kantien; la vraisemblance d'une intellectualisation progressive du Kantisme.*

Notre étude est terminée; forcément elle fut longue, le mouvement catholique kantien français actuel étant très complexe, très riche et, il faut l'avouer, passablement confus dans certains milieux; nous voudrions maintenant conclure très courtement: ce sera la meilleure manière, peut-être, de conclure avec clarté et précision.

Le détail de l'œuvre de Kant est manifestement ignoré d'un très grand nombre des Novateurs qui se mettent cependant, de plus en plus, à l'école de Kant; leurs préoccupations sont, souvent, plus religieuses que philosophiques, et les plus philosophes d'entre eux sont très loin en général, nous l'avons vu, d'être strictement kantiens. Mais tous sont animés de l'esprit critique; tous s'inspirent, plus ou moins, d'idées kantiennes ou favorisées par la diffusion du Kantisme. Tous aussi pratiquent, au moins initialement,

[1]) M. J. Wilbois (*Rev. de Mét. et de Mor.*, mai 1902) rapproche justement du travail de M. Loisy (*Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse, Revue d'hist et de litt. relig.* (1900—1901) le travail de M. l'abbé J. Turmel sur *Le dogme du péché originel* (même revue, 1900).

la méthode dite „subjectiviste“; beaucoup même professent une doctrine largement subjectiviste; et nul ne retrouve l'objet sans en avoir d'abord contesté la réalité; nul n'est sans faire très considérable la part du sujet dans la construction de la science de l'objet. Enfin, presque unanimement, ils cherchent, dans le moral et dans l'action, des principes de connaissance et des raisons de certitude: on dirait qu'ils veulent refaire et corriger la *Critique de la Raison pure* en faisant cette raison entièrement dépendante de la raison pratique ou, si l'on préfère, d'une raison pratique indéfiniment élargie. Sans nier la distinction de la foi religieuse et du rationnel, ils entendent humaniser assez celle-la pour la retrouver, à l'état de première ébauche, dans celui-ci; et pour mieux rationaliser — nous ne disons pas „intellectualiser“ — la foi, ils font appel à la science sans vouloir de ce qu'ils nomment „la superstition scientifique“, et aux hypothèses les plus hardies que se permet la science, à celle de l'évolution spécialement. Et en science, comme en philosophie, comme aussi en apologétique, ils proclament les droits de l'esprit humain, bien plus, les droits de chaque conscience individuelle à se frayer à elle-même sa voie vers la Vérité; pour toutes les vérités, même pour les vérités revélées, ils cherchent, dans le sujet, des conditions de receptivité et même des cadres préparés.

Quoi qu'il arrive, les catholiques qui pensent continueront à kantianiser pour deux raisons: d'abord, dès qu'on s'est une fois aperçu que le sujet part inévitablement de lui-même pour penser et se sert inévitablement, pour cela, de lui-même, on ne peut même plus supporter la pensée de revenir au point de vue scolastique: à quelque doctrine que l'on doive aboutir ensuite, on est, pour toujours, marqué du signe kantien. Ensuite, la science, à mesure qu'elle avance, révéle de plus en plus clairement deux choses: la première est que l'édification du savoir positif exige constamment l'activité, l'ingéniosité de l'esprit; le seconde est que le détail de ce savoir, bien que tout entier relatif à notre constitution mentale — sans cette relation, il ne serait point „pour nous“ — doit être abordé comme du pur „donné“, c'est-à-dire comme s'il nous était parfaitement possible de le considérer objectivement. Or, ces deux révélations de le science en progrès sont aussi des vérités kantiennes, puisque, selon Kant, la science consiste à retrouver dans les choses ce que l'esprit y a introduit sans en avoir conscience, et en subissant cependant, tandis qu'il opère

cette information du réel, l'obscure mais indéniable pression de l'inconnu nouménal. — Mais nous espérons, d'autre part, que contrairement à l'opinion de la majorité des Novateurs, on ne renoncera pas à l'intellectualisme; nous souhaitons qu'au lieu de tant estimer la vérité confuse sous prétexte qu'elle serait parfois plus précieuse que la vérité claire, on s'applique à achever la déduction transcendentale" et à *déduire* jusqu'aux concepts moraux du fait primordial de *la pensée.* Peut-être la subjectivité du savoir scientifique est-elle une thèse d'avenir, et peut-être faudra-t-il désormais faire une part dans l'explication de l'intelligence à certains agents non-intellectuels; mais si l'on pouvait s'assurer qu'il n'y a, dans la raison pure, rien qui autorise à douter de la morale et de la métaphysique, et qu'en étudiant mieux cette raison spéculative on peut en tirer une morale et une métaphysique certaines; si, arrivant à formuler enfin la morale et la métaphysique *normales* à la pensée humaine, on acquérait ainsi le moyen de les défendre contre toute attaque présente ou à venir, on pourrait se consoler que le savoir scientifique fût plus ou moins ce que disent les disciples de M. Blondel, ou même ceux de M. Bergson. Et quand on voit les penseurs les moins dogmatisques faire un usage si constant et quelquefois si brillant de la raison, n'est-on pas invité à proclamer, non seulement que l'intellectualisme est la véritable méthode, mais aussi, qu'au fond, jamais on n'en employa d'autre, et que les principes de l'action n'ont de valeur et même de sens que par leur intellectualité? Au reste, si la véritable métaphysique était le spiritualisme leibnitzien si en faveur aujourd'hui, Kant en serait-il moins grand pour cela? Son monde des noumènes est celui de la liberté, donc de l'esprit; et il n'y a pas si loin, en réalité, du „symbolisme" leibnitzien à l'„objectivisme" spécial de la *Critique de la Raison pure.* Cherchons *ce qu'il est normal à la pensée d'affirmer*: ce sera là la vérité, qui n'a pas d'autre définition que celle-là[1]). Et souvenons-nous que vouloir penser en dehors de la raison, c'est vouloir faire une chose qui est contradictoire.[2])

---

[1]) Voir notre *Essai Critique*, passim et, *Revue de Métaph. et de Mor.*, mars 1900, notre article intitulé: *Le même enseignement moral convient-il aux deux sexes?*

[2]) Les Scolastiques actuels se réjouissent des „tendances objectivistes" que manifeste la philosophie contemporaine. Le fait qu'ils constatent est certain, mais il est certain d'autre part que leur *empirisme métaphysique*

Mais cet article est un travail objectif et critique; nous ne devons point dogmatiser ici pour notre propre compte; nous nous tiendrons pour satisfait si notre exposition du mouvement nouveau n'a défiguré la doctrine de personne. Il nous semble que, pour quelqu'un qui ne connaîtrait point par ailleurs nos opinions sur les points les plus graves du débat, cet article pourrait être également l'œuvre d'un catholique de la nouvelle école, ou d'un protestant libéral, ou d'un simple curieux d'histoire.

---

n'est point dans la ligne de ces tendances. Le phénomène pur ou la pensée pure, voilà, de plus en plus, les seuls points de départ possibles de la pensée philosophique, et lorsqu'on procède ainsi on ne peut pas ne point pratiquer la méthode criticiste, nous l'avons montré. On ne peut pas non plus ne point aboutir à une sorte de spiritualisme universel, d'esprit plus ou moins leibnitzien, et vers lequel la logique même du Kantisme semble pousser tous ceux que Kant ne pousse point vers l'idéalisme abstrait de Hégel. Schopenhauer, qui ramène à Leibnitz, et Hégel représentent les deux points de vue extrêmes où peut mener le Kantisme, absolument parlant. Mais la tendance purement hégelienne parait de moins en moins propre à satisfaire les penseurs de l'époque nouvelle. Reste donc l'autre tendance, en face de laquelle ne subsiste plus que le phénoménisme, qui d'ailleurs, on le voit par l'exemple illustre de M. Renouvier, ramène aussi, par la voie kantienne, au Leibnitzianisme. Bref, il ne semble pas y avoir de place pour une Scolastique, même transformée, parmi les philosophies de l'avenir.

Kant's Berufung nach Erlangen.

Von Richard Falckenberg.

Vor Kurzem wurde mir durch die Güte des Herrn Oberbibliothekars Dr. Zucker die Freude zu teil, in das seitens eines Händlers (Buchhändler Richard Lesser in Einbeck) hierher angebotene Original der vom Markgrafen Alexander eigenhändig unterzeichneten, vom 23. November 1769 datierten Ernennungsurkunde Einsicht zu nehmen, durch welche Kant als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik nach Erlangen berufen wurde. Dieses Vokationsdekret wurde der Universität von der „Deputation" am 6. Dezember übermittelt mit dem Verfügen, es dem Berufenen durch den Geheimen Hofrat Prof. der Mathematik und Physik S. G. Suckow zuzusenden. Die Universität fügte ein Begleitschreiben hinzu (11. Dezember, unterzeichnet von dem damaligen Prorektor, dem Juristen Joh. Chr. Rudolph; bei Reicke No. 42) und am 13. Dezember entledigte sich Suckow seines Auftrags (Reicke No. 43).

Jene drei Schriftstücke — Berufungsdekret, Erlass der Deputation, Begleitschreiben der Universität — sind in der Jubiläumsschrift des Theologen Joh. Georg Veit Engelhardt „Die Universität Erlangen von 1743 bis 1843", S. 70 f., aus den Erlanger Kantakten, die sie abschriftlich enthalten, veröffentlicht worden. In die Akademieausgabe des Briefwechsels hat Reicke nur das Begleitschreiben (I. S. 77—78, No. 42) aufgenommen, nicht das Dekret, offenbar weil letzteres nicht unter den Begriff eines Briefes an Kant im engeren Sinne fällt. Gleichwohl dürfte der Wortlaut desselben für die Kantverehrer Interesse haben, und da mit der blossen Verweisung auf das nicht überall leicht zugängliche Werkchen Engelhardts nicht jedem genügt sein wird, bringe ich ihn hier — nach den mit dem Original genau übereinstimmenden Kopieen der Erlanger Kantakten — nochmal zum Abdruck.

Von Gottes Gnaden, Christian Friedrich Carl Alexander, Markgraf zu Brandenburg, in Preußen, zu Schlesien ꝛc. Herzog ꝛc., Burggraf zu Nürnberg ober und unterhalb des Gebürgs ꝛc. Nachdem Wir durch die Uns von der gründlichen Geschicklichkeit, und sonstig vorzügl. Eigenschaften des dermaligen Magistri zu Königsberg, Immanuel Kant, vorgelegte stattliche Zeugnisse, bewogen worden, denselben auf Unsere Friedrichs Alexandrinische Universität Erlang, als Professorem Philosophiae theoreticae, seu Logices et Metaphysices, zu berufen, und ihme, außer Ein Hundert Rthlr zu seinen Reyß- und Transport Kosten, einen Gehalt von Fünf Hundert Gulden Rheinl. an Geld, nebst Fünf Klaftern Brennholz, jährlich zu verwilligen; Als vollziehen und declariren Wir ein solches in Krafft dieß, und zweifeln nicht, es werde ersagt Unser Professor sich die vollkommene Erfüllung seiner Obliegenheit, so wie die

eyfrige Mitbeförderung des Flors und Ruhmes Unserer Academie, in allen Vorkommenheiten sorgfältig angelegen seyn lassen; Wohingegen sich derselbe, des ohngehinderten Genusses derer — denen Professoribus vermöge derer academischen Privilegien, zustehenden Praerogativen und Immunitäten, eben so als Unserer gnädigsten Gesinnungen gesichert halten kann. Urkundlich Unserer eigenhändigen Unterschrift und beigedruckt-Unserm Fürstlichen Geheimen Insiegel.

Onolzbach den 23. Nov. 1769.

Alexander, MzB.

Die Aufschrift des Begleitbriefes lautet:

Dem HochEdelgebohrnen Herrn, Herrn
Immanuel Kant, der Weltweisheit
berühmten Doctori, auf der Königl.
Preuß. Universität Königsberg.
Unsern Hochgeehrtesten Herrn.
Königsberg.

Durch die überraschend schnelle Entwickelung der Angelegenheit wurde Kant in eine peinliche Lage versetzt, da er sich im Oktober Suckow gegenüber geneigt erklärt hatte, einem Rufe nach Erlangen Folge zu leisten, jetzt aber durch Aussichten, die sich ihm in Königsberg selbst eröffneten, wankend geworden war. In seiner ablehnenden und wegen von ihm selbst erregter vergeblicher Erwartung um Entschuldigung bittenden Erwiderung vom 15. Dezember (Reicke No. 44; dies ist natürlich die Antwort auf 41, nicht auf 43) macht er ausser jener Hoffnung auf Beförderung am Orte selbst als Gründe des Verzichtes geltend Anhänglichkeit an die Vaterstadt und den Freundeskreis, Unentschlossenheit zu Veränderungen und hauptsächlich seine schwächliche Leibesbeschaffenheit, die ihn die Ruhe des Gemüts nur an der heimischen Universität erhoffen lasse. Vergl. Vaihinger im 5. Bande der Kantstudien, S. 85—86.

Der Kant angetragene Erlanger Lehrstuhl war der erste speziell und ausschliesslich für Philosophie errichtete, während bis dahin philosophische Disciplinen von den Mitgliedern der drei übrigen Fakultäten neben den Gegenständen ihres Spezialfaches gelehrt worden waren. Die von Kant ausgeschlagene Professur wurde 1770 Joh. Friedr. Breyer aus Stuttgart († 1826) verliehen; ihm folgten Friedr. Köppen (1775—1858) und Karl Heyder, der sich 1839 habilitierte und 1886 starb. Neben Breyer wirkten Abicht (der sich 1789 habilitierte, 1790 ausserord. und 1799 ord. Professor extra facultatem wurde und 1804 nach Wilna ging, wo er 1816 starb) und Gottlieb Ernst August Mehmel (1761—1840), der 1792 als ausserord. Professor eintrat und 1799 zum Ordinarius aufrückte. Mehmels Nachfolger wurden Karl Phil. Fischer (der, 1841 von Tübingen berufen, 1885 starb) und Gustav Class.

Bekannt ist, dass Fichte 1805 und Schelling 1821—23 an der Erlanger Universität gelesen haben. Mit Hegel ging es ähnlich wie mit Kant: sein Anstellungsdekret für eine Professur der Philologie als Harles' Nachfolger war 1816 bereits ausgestellt, als Hegel bei der bayrischen Regierung sein Entlassungsgesuch einreichte, um dem Rufe nach Heidelberg zu folgen.

Selbstanzeigen.

Schwarz, Hermann. Glück und Sittlichkeit. Untersuchungen über Gefallen und Lust, naturhaftes und sittliches Vorziehen. Halle a. S., Niemeyer, 1902. (II u. 210 S.)

Das Werk enthält psychologische und ethische Analysen im Anschluss an jene, die ich in zwei früheren Büchern „Psychologie des Willens" und „Das sittliche Leben, eine Ethik auf psychologischer Grundlage" veröffentlicht habe. Ich suche gegenüber modernen Theorien, die im Willen bloss einen Komplex von Vorstellungen und Gefühlen sehen, zu erhärten, dass es ein eigenes Vermögen des Willens mit der Grundfunktion des Gefallens giebt. Letztere wird im ersten Abschnitte des Werkes „Gefallen und Lust, ein Beitrag zur Einteilung der seelischen Vorgänge" sorgfältig von allen Lustgefühlen abgegrenzt. Im zweiten Abschnitt „Naturhaftes und sittliches Vorziehen" wird nachgewiesen, dass es auch eine eigene und besondere Willensfunktion des „synthetischen Vorziehens" giebt. Sie beherrscht das Gebiet, in dem wir sittlich sind oder sein könnten. In einer anderen Tiefe des Willens entspringt das „reflexionsartige Gefallen", auf dem unser Glückstrieb beruht. Dieser streitet oft mit dem synthetischen Vorziehen. In solchen Konfliktsfällen erleben wir das Bewusstsein von Pflicht am meisten. Dieses zeigt uns als Glieder einer geistig-persönlichen Welt an, die die Würde ihrer Gesinnung über alle Anhäufung blosser Wertobjekte setzen sollen. Psychologisch genommen besteht das Bewusstsein der Pflicht gleichfalls in einem synthetischen Vorziehen, das zu den vorhin genannten Formen sittlichen Vorziehens hinzutritt.

Kantianer dürften ihre besondere Beachtung drei Kapiteln schenken, die überschrieben sind „Der ethische Rigorismus", „Kants Ethik ist heteronom", „Wider den ethischen Rigorismus". Das zweite dieser Kapitel enthält die Teilabschnitte a) „Die Schein-Autonomie der Gewissenslehre", b) „Die heteronomische Natur der Gewissenstheorie", c) „Kants Rationalismus eine Umformung der Gewissenslehre". Dass mit genannten Ausführungen Kants Verdienst, den Begriff der sittlichen Autonomie aufgestellt zu haben, nicht bestritten werden soll, sei nachdrücklich betont. Andererseits setzt Kants Rationalismus den grossen Philosophen ausser Stand, jenen seinen eignen Begriff durchzuführen.

Verfasser hat es sich angelegen sein lassen, gerade auf die Kritiken seiner früheren Werke näher einzugehen, die ihm aus Kantischem Lager (Wentscher, Adickes) zu teil geworden sind. Einiges aus diesen Kritiken hat er gern angenommen, vieles andere glaubte er, teils sogar im Sinne des Altmeisters von Königsberg selber, ablehnen zu müssen. Die Vorrede weist auf die Seitenzahlen der betreffenden Auseinandersetzungen hin.

Halle a. S. Hermann Schwarz.

Renner, Hugo. Beneke's Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Kritik des Psychologismus. Diss. Hal. Leipzig, Gustav Fock, 1902. (100 S.)

Die Arbeit war ursprünglich gedacht als erstes Kapitel einer grösseren Arbeit: Kant und Beneke, die ich aber zur Zeit aussetzen musste und die den Zweck haben sollte, das rein Erkenntnistheoretische in Kants Philosophie durch Vergleichung mit der Beneke's darzulegen.

Hierdurch kam es, dass die Arbeit, auch nachdem sie zu einer selbständigen ausgearbeitet war, doch mehr oder weniger eine Beleuchtung und Beurteilung der erkenntnistheoretischen Anschauungen Beneke's vom Standpunkt eines freien Kantianismus enthält. Beneke ist der konsequenteste Psychologist in der Geschichte der neueren Philosophie und an seinen Lehren lässt sich das Wahre und Irrige des Psychologismus leicht zeigen. Es giebt eine bestimmte Anzahl Probleme, — die rein erkenntnistheoretischen — welche durch psychologische Analyse nicht gelöst werden können, und welche in der Bestimmung und Begründung des Begriffs „einer Gesetzmässigkeit überhaupt", der Voraussetzung aller Forschung, ihr Ziel haben, wobei von aller Metaphysik abgesehen werden muss. Der Ausführung dieses Gedankens dient eine theoretische Einleitung (— p. 25), in welcher ich hoffe gezeigt zu haben, dass die Begründung der objektiven Berechtigung der Voraussetzung der Erkenntnis das Grundproblem der Erkenntniskritik sein muss, und dass der Psychologismus an diesem Problem seiner ganzen Natur nach vorbeigehen muss, was an Beneke's Lehre gezeigt wird.

Der systematischen Darstellung lasse ich einen Abschnitt über Beneke's Entwicklungsgang, so weit er für meine Aufgabe von Belang ist, vorausgehen (— p. 45). Bei Beneke's System selbst (— p. 87) zeige ich bei den Einzelfragen auf Grund meiner Einleitung und mehr oder weniger im Anschluss an Kant das Problem, welches zu behandeln war.

Im Schluss zeige ich die metaphysische Tendenz und trage ich die Ansichten Beneke's über die Induktion, die Lehre von der Hypothese etc., kurz die Lehre von der Anwendung erkenntnistheoretischer Einsichten in der Forschung nach.

Berlin. Hugo Renner.

Leclère, A. Essai critique sur le Droit d'Affirmer. Paris, Alcan, 1901. (264 p.).

La conscience empirique ou pensée concrète est *le point de départ de fait* de toute philosophie: devant cette conscience, l'être, c'est le vrai, et le vrai c'est l'affirmé; en chacune de nos affirmations vraiment nécessaires, invincibles, normales, il y a une affirmation du *droit d'affirmer:* la légitimité du dogmatisme est en fait posée spontanément par l'esprit. Mais ce qu'on affirme invinciblement, c'est ce qui semble s'affirmer en nous indépendamment de nous, s'affirmer en soi; la conscience empirique ne peut pas ne pas se reconnaître justiciable d'une pensée en soi, norme souveraine de la vérité. Quand on est remonté jusqu'à ce principe de toute affirmation légitime, on a trouvé *le point de départ dialectique* de la véritable philosophie; il s'agit dès lors de trouver ce qui absolument s'affirme, et tout d'abord de chercher ce qui se nie. Mais par là même qu'on s'est franchement placé en dehors et au-dessus de la pensée concrète, ainsi que celle-ci elle-même l'exige, on est, en fait et en droit, au-dessus de toute objection que pourraient faire au dogmatisme la psychologie et la psycho-physiologie.

Ce qui se nie, ou se nie en s'affirmant, ce qui revient au même, Parménide l'a dit, c'est le phénomène, et jusqu'au phénomène de penser ce qui est ou n'est pas. D'ailleurs, que l'on étudie le phénomène dans la conscience ou par le rapport à la réalité, qu'on l'étudie dans ses rapports avec l'espace, le temps et le nombre, ou dans l'activité scientifique qui cherche à en établir la théorie, on trouve toujours qu'il est sa propre négation. Sans fin, la forme du phénomène conscient s'évanouit en une in-

saisissable matière à qui veut en fixer l'idée, et la matière de ce phénomène se transforme de même en une forme aussi évanouissante; l'idée d'idée est, elle-même, l'idée d'un objet et d'un sujet qui ne s'unissent que pour se confondre dans une vaine apparence ou pour donner naissance à un phénomène aussi réel qu'eux, mais qui les rend l'un à l'autre impénétrables. Au fond, la réalité attribuée au phénomène par Berkeley, Kant et Mill est inintelligible et contradictoire, comme celle qui lui est attribuée par le sens commun et le substantialisme vulgaire.

D'autre part, la science du phénomène, prise en elle-même, témoigne de la vanité de son objet, car le phénomène, le temps, l'espace et le nombre s'appellent et se repoussent à la fois; ce qui rend possible la science la rend aussi impossible, et ces quatre notions sont contradictoires en elles-mêmes comme elles le sont entre elles, bien que l'entendement, habile à oublier les contradictions essentielles aux notions dont il part, arrive à mettre, dans les résultats où il aboutit, une grande cohérence: le caractère arbitraire de l'harmonie relative qu'il introduit dans ses théories est d'ailleurs facile à reconnaître et souvent reconnu de nos jours.

Cette vérité apparaît sous une forme tout aussi saisissante si l'on considère l'activité de l'esprit: sous toute intuition, empirique ou a priori, il y a une induction comme d'ailleurs sous toute déduction; partout se retrouve, explicite ou implicite, le „Principe des genres“ qui n'est pas un principe de la raison, mais un simple vœu de l'entendement; et si l'on étudie en eux-mêmes les principes et les intuitions sensibles, partout on découvre une hétérogénéité foncière dans les éléments de la connaissance, hétérogénéité qui rend chimérique l'unité poursuivie par la science, dont la fonction est pourtant de poursuivre cette unité.

Enfin la science tout entière n'est qu'un système de substitutions, elle est tout entière synthétique, bien que son idéal soit d'être tout entière analytique; chacune des sciences et même des métaphysiques existantes est légitime en son principe, mais il y a hostilité entre la science en général et la métaphysique, comme entre les diverses métaphysiques: bien plus, chacune des sciences aspire à la fois à substituer à son objet propre l'objet de quelque autre science et à se substituer à toutes les autres sciences; elle veut le développement indépendant des autres, mais pour les dévorer ou pour se perdre finalement en elles.

Cependant toute science et toute métaphysique devient parfaitement légitime si l'on en nie l'objectivité, si l'on définit, en conformité avec l'esprit moderne, la vérité par *l'accord entre les idées.* Cette dernière condition n'est parfaitement remplie que si, en face d'une métaphysique décidée à ignorer la science, on construit la science en oubliant cette métaphysique, en oubliant surtout le préjugé, métaphysique au fond, de la réalité du phénomène (de l'être qui n'est pas). Dès lors, autant d'univers, s'il est permis de s'exprimer ainsi, que de points de vue sur le soi-disant univers unique: l'irréalité du monde phénoménal sauve et seule peut sauver la science.

Si maintenant on demande à la pensée en soi ce qu'elle affirme, on trouve identiquement, qu'elle affirme la réalité[1]) et l'identité de l'être; puis, que l'être est pensée, qu'il est cause, liberté, amour, personnalité, que Dieu existe et que tout le reste, s'il y a quelque chose de réel en dehors de lui, est en Dieu en tant que se posant, en soi-même en tant que posé. On découvre aussi que l'action directe est possible entre Dieu et le reste, mais que l'action ne peut être qu'indirecte entre les êtres non divins. La réalité d'un univers et du moi ne s'établissant qu'en faisant appel à l'idée du Devoir; il y a un devoir-être du perfectible, c'est-à-dire de l'imparfait, du non-divin. Et sur cette base, il est même possible de construire une morale, dont l'idée doit être efficace sur les consciences

---

[1]) L'idée de l'être comme réel est *le point de départ dogmatique* de la véritable métaphysique.

empiriques dans l'univers apparent dont nous sommes partis. — En somme, partis de la connaissance empirique, nous avons abouti d'abord à la pensée en soi, d'où nous avons tiré une critique du non-être, une critique puis une justification de la science du non-être, enfin une métaphysique courte mais rigoureusement logique: nous avons rétabli l'être, défini l'être par la pensée, mais une pensée cette fois réelle et vivante. Nous avons décrit ce qui est *normalement* engendré par la pensée quand elle se laisse expliciter les virtualités qu'elle porte en elle, quand elle veut être identiquement, mais clairement et distinctement, ce qu'elle est essentiellement mais d'une manière implicite.

Blois. Albert Leclère, Docteur ès-lettres.

Rossi, Giuseppe. La Dottrina Kantiana dell' Educazione. Torino, Paravia, 1902. (XII + 210 S.)

Die Erziehungslehre auf die aus dem Kantischen kritischen, speziell moralphilosophischen System entspringenden Grundsätze zurückzuführen, ist der Zweck des vorliegenden Werkes.

Dem italienischen Verfasser scheint es, die Studien der Pädagogik seien heute von ihrer wahren Richtung abgewichen, und zwar durch einen übertriebenen und falschen Begriff des Erfahrungsgebrauches bei sittlichen Thatsachen und Problemen.

Im Vorwort hat er seine Anschauungen darüber deutlich erklärt.

„Die Erfahrung und die Geschichte sind sehr empfindliche Organe. Je bewunderungswürdiger ihre Methoden für die wissenschaftliche Arbeit sind, desto schwieriger ist es, dieselben mit Gewandtheit und Sicherheit handhaben zu können . . .

Bei der Erziehungslehre sind die Wirkungen eines übereilten und missverständlichen Empirismus noch augenscheinlicher.

Man veröffentlicht heutzutage viele Bücher, in welchen alle Bemühungen nur den Zweck zu haben scheinen, endlose statistische Übersichten zu verfertigen, um festzustellen, z. B. in welchen Stunden des Unterrichts ein Kind die grössere Anzahl von Fehlern begehe; wie viele Sekunden ihm nötig seien, einen Gegenstand mehr oder weniger zu verstehen; man stellt ihm Fallen, damit es sage, oft wider sein Gewissen, es habe eine Farbe, eine Gestalt mehr als eine andere wahrgenommen, um es späterhin in gewisse Tabellen oder vorher bestimmte Typen einzureihen, die ihren Grund oft ganz allein in der Einbildung des Experimentators haben . . .

Aber die wissenschaftliche Pädagogik, wofern sie dieses Namens würdig ist, soll nicht, um solchen bedeutungslosen, unreifen und oft vorgefassten Erfahrungen zu folgen, alles was sie Edleres und Wertvolleres besitzt, aus den Augen verlieren . . .

Es ist durchaus notwendig, dass die Pädagogik sich von solchen Kleinigkeiten befreie, die ruhmvolle Bahn beschreite, welche Galilei allen Wissenschaften gezeigt hat, und der Idealität des Gedankens ihren gebührenden Platz bei der empirischen Umgestaltung des Menschen zurückfordere. In Deutschland, wo jede geistige, jede spekulative Bewegung mit tieferem Bewusstsein ihrer praktischen und staatlichen Bedeutung erfasst wird, hat man den Ruf erhoben: „Zurück zu Kant". Kant war kein Experimentator, sondern gleich dem alten Römer, der nicht reich sein, sondern den reichen Leuten gebieten wollte, hat er die Bedingungen der wissenschaftlichen Erfahrung geprüft und aufgezeigt, und den künftigen Experimentatoren deren Grenzen und Wert gezeigt. Zwischen Galilei und Kant bestehen engere Beziehungen, als man bis jetzt vermutet hat; das lässt sich heute sehr deutlich beweisen[1]).

---

[1]) Vgl. hierzu meine kleine Schrift: *La Continuità filosofica del Galilei al Kant.* Catania, Tipografia Sicula (Monaco e Mollica) 1901.

Beim Studium der Kantischen Erziehungslehre habe ich die Übereinstimmung zwischen seinem speculativen Grundgedanken und dem wahren Grundprinzip aller Erziehung zu finden versucht.

Ich gestehe, ich bin Kant manchmal wie einem Fahnenträger gefolgt. Aber wenn ich bisweilen gewagt habe, meine eigenen Begriffe und diejenigen meiner Zeit den Begriffen des grossen Philosophen hinzuzufügen, so ist das nur geschehen, weil ich glaube, dass seine Doctrin auch in der Erziehungslehre eine fast unerschöpfliche Quelle von Anwendungsfähigkeit und Modernität sei."

In Zusammenhang mit diesem Programm hat der Verfasser seine Ausführungen in zehn Kapiteln entwickelt.

In den zwei ersten untersucht er die innerlichen Ursachen der Abhängigkeit der Erziehungslehre von den philosophischen Begriffen und dann die äusseren Gründe, die Kant zur Niederschrift der Bemerkungen veranlassten, die seine berühmte Abhandlung bilden.

In den Kapiteln „Voraussetzungen der Erziehung", „der Charakter", „das radikale Böse", „die Zucht" werden Kants Theorien (vorzüglich auf Grund der Anthropologie, der Metaphysik, der beiden Kritiken, wo sie der Gestaltung und Anordnung seiner wissenschaftlichen pädagogischen Theorie dienen) dargestellt und bewiesen.

Im centralen Kapitel „Idealität und Erfahrung" wird die notwendige Harmonie zwischen beiden als das höchste Ziel der Erziehung bewiesen.

Es folgen zuletzt drei andere Kapitel über die Physische Erziehung, die Bildung und den Unterricht, sowie über die Praktische Erziehung. Die von Kant selbst angenommenen Abteilungen und Benennungen werden beibehalten und seine wichtigsten und vorzüglichsten Vorschriften über Fälle aus der pädagogischen Praxis hervorgehoben. —

Catania. G. Rossi.

Dohna, St., Graf zu. Kants Verhältnis zum Eudämonismus. Inaug.-Diss. Berlin, Reuther & Reichard, 1902. (60 S.)

Die Abhandlung versucht nachzuweisen, dass die Auffassung, welche das Verhältnis Kants zum Eudämonismus schlechthin als unbedingte Gegnerschaft bezeichnet, nicht erschöpfend und teilweise unzutreffend ist, wenn man den Begriff des Eudämonismus, so wie man sollte, in seiner ganzen Ausdehnung fasst. Derselbe schliesst die drei wesentlich von einander verschiedenen Richtungen des Hedonismus, Energismus und religiösen Eudämonismus ein, deren Beziehungen zur Kantischen Moral-Philosophie man gesondert betrachten muss, um ein deutliches und vollständiges Bild des Verhältnisses zu gewinnen. Der I. Abschnitt enthält eine Übersicht der Entwickelungsgeschichte bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit besonderer Berücksichtigung des Glückseligkeitsbegriffs. Es wird gezeigt, wie stark dieser Begriff das Kantische Denken jederzeit beeinflusste, und mit welchen Schwierigkeiten sich der Apriorismus und Formalismus durchsetzte, ohne die energistischen Momente und die religiöse Vergeltungstheorie vollständig überwinden zu können. Der II. Abschnitt entwickelt das Moralsystem Kants von der Teleologie aus und weist die zwiefache Unentbehrlichkeit des hedonistisch gefassten Glückseligkeitsbegriffs für das System auf, indem dieser einerseits dazu dient, den aus reiner Vernunft abfliessenden sittlichen Bestimmungsgrund des Willens mit voller Klarheit von den aus der sinnlichen Seite des Menschen entspringenden Bestimmungsgründen zu scheiden, andrerseits aber die an sich leere Form des Gesetzes mit dem Inhalt der empirischen Zwecke zu erfüllen, der sich in seiner Totalität als die ins Unendliche ansteigende, durch die Moralität proportional bedingte Glückseligkeit aller sinnlichen Vernunftwesen darstellt. Das höchste abgeleitete Gut erweist sich als das unentbehrliche sinnliche Correlat des übersinnlichen Reiches der Zwecke; es kann nicht aufgegeben werden, ohne Askese und Weltverneinung in die Moral einzuführen, was Kant niemals gewollt hat. Der III. Abschnitt zeigt vielmehr, wie sehr ihm an der prak-

tischen Heraufführung eines besten Weltzustandes gelegen und wie entschieden sein Glaube an einen solchen, vielleicht zuweilen unterbrochenen, nie aber abgebrochenen Fortschritt war. Wenn er auch dem Leben einen in ihm selbst liegenden, unabhängigen Wert nicht zuerkennen kann und die Glückseligkeit stets mit der Sinnlichkeit verknüpft hält, so wird er doch dem Energismus insoweit gerecht, als er der Glückseligkeit wahres Wesen in Thätigkeit, Entwickelung und kämpfender Überwindung der Widerstände gelegen findet. Die Unmöglichkeit, das richtige Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit für das Individuum auf dem Wege der natürlichen Kausalität zu konstruieren, — was für die Gattung wohl anginge — führt zur Aufstellung der Postulate, die im IV. Abschnitt behandelt werden. Derselbe beleuchtet einerseits die Unvermeidlichkeit dieser Gedankenbildung, wie sie sich, sobald das höchste Gut eingeführt ist, aus dem absoluten Werte der moralischen Persönlichkeiten ergiebt, andrerseits die Schwierigkeiten, welche die Konstruktion umgeben: die Schwankungen, denen Kants Lehre hinsichtlich der Form der Unsterblichkeit, die Bedenken, denen das Gottes-Postulat unterliegt, und die Unverträglichkeit der dualistischen Vergeltungstheorie mit dem Begriff des höchsten abgeleiteten Gutes. Die Unmöglichkeit, sich des religiösen Eudämonismus auf dem eingeschlagenen Wege zu erwehren, wird erwiesen und zuletzt in Kürze auf die von den entscheidenden Gedanken der Moral-Philosophie immer weiter abführenden Pfade der Religions-Philosophie, zugleich aber auch mit Nachdruck auf die kritische Grenzbestimmung hingewiesen. — Die Abhandlung schliesst mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse unter Verknüpfung der theoretischen und praktischen Philosophie des grossen Meisters.

Berlin. Graf St. zu Dohna.

Fischer, Ernst. Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Aarau, H. R. Sauerländer & Co., 1901. (125 S.)

„Schon wieder eine Prioritätsklage, und noch dazu gegen Schopenhauer, wie veraltet und unsympathisch!“ so ruft man vielleicht aus, wenn man die Einleitung in meine kleine Schrift liest. Aber die Klage ist durchaus wohlwollend. Sie wird nicht in der Form unangenehmer Polemik geführt, auch steht sie ganz auf dem Boden desjenigen Interesses, das diese Zeitschrift vertritt. Ich würde mich gerne einem Urteil unterziehen darüber, ob ich nicht aus Schopenhauers „Kritik der Kantischen Philosophie“ zu viel in Schulze hineingelesen habe; denn folgendes ist das Resultat meiner Untersuchung:

1. Kants falsche Ableitung des Dinges an sich,
2. Kants vergeblicher Kampf gegen Hume um die reale Bedeutung des Kausalitätsgesetzes,
3. Kants Vermischung der reflektiven und intuitiven Erkenntnisart,

sind die drei konstitutiven Faktoren der Schopenhauerschen Kritik an Kant; alle drei bilden aber ebenfalls einen Hauptinhalt von Schulzes „Aenesidemus“ und „Kritik der theoretischen Philosophie“, zwei Schriften, von denen die erste 26 Jahre, die zweite 17 Jahre vor dem Werke Schopenhauers erschienen sind. Dabei ist Punkt 3 besonders interessant, weil Schopenhauer im Hauptwerk S. 517 (Brockhausausgabe) bemerkt, *er sei der Erste, der dies entdecke*; das hilft ihm aber nichts, heute so wenig wie bei seinen Lebzeiten, als im Dezember 1820 E. Beneke in die Jenaische Litteraturzeitung schrieb: wir finden „in der Kritik der Kantischen Philosophie viel Gutes nach der Art, wie es früher Aenesidem . . . gegeben hat: ob der Verfasser es davon unabhängig gefunden oder nicht, erhellt aus keiner Stelle deutlich“. Eben dieses undeutliche Verhältnis wollte ich etwas aufhellen. Ed. Beneke hat doch soviel erreicht, dass Schopenhauer in der zweiten Auflage des Hauptwerkes S. 516 von den Verdiensten Schulzes handelt, während diese ganze Stelle in der ersten Auflage fehlt.

So erscheint Schulze als einer jener einflussreichen Lehrer Schopenhauers, von denen Schemann beklagt, dass sie in der Schopenhauerlitteratur zu kurz kommen. Der Persönlichkeit Schulzes sind in meiner Schrift nur wenige Seiten gewidmet. Er war einst Pfarrer an der Wittenberger Schlosskirche und nannte sich später Anhänger des „Protestantismus in der Philosophie"; er stellt der unverbesserlichen Richtigkeit und Geschlossenheit der Systeme seinen Skepticismus entgegen; sie interessieren ihn alle, aber er verwirft sie alle.

S. 9, Zeile 21 hat sich eine Verwechslung eingeschlichen. Das dort genannte Citat bezieht sich nicht auf unseren Aenesidemus-Schulze, sondern auf den sogenannten Erläuterungs-Schulze, Professor der Mathematik und zugleich Hofprediger in Königsberg.

La Chaux-de-fonds (Schweiz). Dr. E. Fischer.

Schultz, Julius. Briefe über genetische Psychologie. — Wiss. Beil. zum Jahresbericht des Sophien-Real-Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1902. (Verlag R. Gaertner, Berlin.)

In meiner „Psychologie der Axiome" (Göttingen, 1899) suchte ich die Frage zu beantworten, wie das logische Apriori psychologisch sich erklären lasse. Als Erkenntnistheoretiker nämlich scheint mir Kant — und ich habe meine Gründe ausführlich erörtert — den Empiristen gegenüber recht zu behalten. Da aber unser menschliches Denken aus tierischen Tiefen emporgetaucht ist, so werden auch seine „Formen", die Kausalität u. s. w., irgendwie aus einfacheren Empfindungssynthesen sich entwickelt haben. Und die letzte Thatsache, auf die alle zurückführbar sein müssen, ist offenbar die „Association". „Wie entstehen Denkprinzipien auf associativem Wege?" so lautete mein Problem. Für die Positivisten, die jedes Apriori ableugnen, existiert es kaum; darum hielt sich meine Untersuchung von den Spuren der engeren Darwinschüler fern. Noch ferner aber freilich von jener neuesten Scholastik, die psychologische Erklärungen zu geben meint, indem sie mit „Gestaltsqualitäten" und ähnlichem Spuk aufmarschiert.

Übrigens glaubte ich — zu meinem Schaden — es sei überflüssig, dergleichen abgestandene Begriffsweisheit noch besonders zu widerlegen. Ich nahm an, dass die Associationspsychologie — mit oder ohne voluntaristischen Einschlag — Allgemeingut der wirklich Denkenden geworden sei. Dem ist nicht so, ich habe es gesehen. Man verschliesst sich vielerorts noch der Einsicht, dass die Ableitung des Denkens aus Empfindungsserien statthaft und notwendig ist; ja, man missverstand mein ganzes Unternehmen; machte mir z. B. die von meinem Thema erforderte Verknüpfung erkenntnistheoretischer und psychologischer Gedankengänge zum Vorwurf.

So unternahm ich nun eine kurze Klarlegung meiner theoretischen Prämissen — ein nachträgliches Vorwort gewissermassen zu meinem Buche. Und zwar, um durch Methodologie nicht mehr als nötig zu langweilen, in der leichten Form offener Briefe an meine Gegner. Um Kant dreht sich insbesondere ein Teil meines Sendschreibens an den Cambridger Philosophen Russell. Dieser verlangt prinzipiell, von erkenntnistheoretischen Erörterungen alle Psychologie abzuscheiden. In Kants Sinne, wie es zunächst scheint; das geb ich ihm zu. Dann aber suche ich zu zeigen, dass thatsächlich der Nerv der Kantischen Beweisführungen psychologistischer ist, als der Meister des Kriticismus selber vielleicht gewollt hat. Insbesondere ist Kants Raumlehre nur soweit haltbar, als wir Psychologie ins Spiel ziehen; denn es giebt ja keine rein logischen Gründe für die „Ebenheit" unseres Raumes!

Der letzte Brief der Sammlung enthält eine Beichte; ich nehme die Gelegenheit wahr, gewisse Irrtümer und Ungenauigkeiten meines Buches — sie betreffen zum Glück nur nebensächliche Punkte — selbst zu verbessern.

Berlin. Dr. Julius Schultz.

Howison, G. H., LL. D. The Limits of Evolution, and Other Essays illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism. New-York, Macmillan, 1901. (Pp. XXXVI + 396.)

The book consists of seven Essays, viz.: (I) The Limits of Evolution; (II) Modern Science and Pantheism; (III) Later German Philosophy; (IV) The Art-Principle as represented in Poetry; (V) The Right Relation of Reason to Religion; (VI) Human Immortality: its Positive Argument; (VII) The Harmony of Determinism and Freedom.

Diverse as their topics seem, these Essays are united by a single metaphysical aim. This is the establishment, chiefly upon Kant's foundations, of a new idealistic philosophy, in extension and fulfilment of Kant's own, though also taking impulse from the views of Aristotle and of Leibnitz. This new idealism seeks to rehabilitate the moral individual in his proper autonomy by seating this in the eternal (*i. e.* the absolutely real or noumenal) world. It thus stands opposed (1) to the current Monism, whether of Naturalism (Spencer, Haeckel, etc.) or of Absolute Idealism (Hegel and the Neo-Hegelians), and (2) to the older Monotheism, with its dualism of literal creation by miracle. In confronting these older systems, the new idealism seeks to revindicate the Personal God, the Moral Immortality, and, above all, the Freedom, which together formed the chief object of Kant's philosophical concern. But while Kant sought to give these common objects of religion and philosophy a lasting foundation upon the Practical as contrasted with the Theoretical reason, the Essays aim at restoring them to a theoretical basis. The purpose is, to exhibit the *theoretical nature and functions of the moral consciousness itself*, thus closing the chasm left by Kant between his noumenal world of morality and his phenomenal world of science. And whereas the idealistic systems that succeeded Kant all took refuge in an immanential and consequently monistic view of God's relation to Man and Nature, thus wrecking all autonomy and thence personality itself, these Essays seek to restore the ruin by a return to Kant's view; namely, that God, relatively to every other mind, is transcendent; that *every* mind, relatively to *any* other, is transcendent; and that the principle of moral autonomy thus involves a strict Pluralism as the right account of the world of absolute reality, which is the world of minds. Hence the Essays (at this juncture passing beyond Kant) conclude that the only causal principle operative in this noumenal world, linking God with the other minds, and all minds with each other, in an organic Real Logic of being and of purpose, must be *Final Cause;* which, consequently, henceforth reduces Efficient Cause to a place of derivation and subordination, making it hold only from minds to phenomena and, in a secondary sense, from one phenomenon to another Thus an immanential relation still obtains between the system of minds and the system of Nature, quite as in the transcendental Idealism of Kant. But Subjective Idealism is hereby overcome, and Social Idealism, which finds objectivity in an *a priori* consensus of *all* minds, takes its place.

In Essay I. this result, so far as concerns Man and Nature, is worked out by a critique (1) of Empirical Evolutionism (school of Spencer) and (2) of Pantheistic Idealism (Hegel and his later followers, English and American). The Basis for this critique is secured by reaffirming Kant's doctrine of *a priori* knowledge and proving it afresh in face of the modern attempt to explain it away by acquired association, natural selection, and heredity. It results that the individual mind, being thus a system of the very conditions prerequisite to an evolving process, cannot be the product of such process, whether this be regarded as the effect of the omnipresent „energy“ of an „Unknowable“ or as the expression of the omnipresent „meaning“ of an „Inclusive Self-Consciousness“. On the contrary, it is now seen to be itself at the basis and origin of things, a member of the world of self-causes.

In the course of Essay II., this critique of Monistic Idealism is carried out with greater fulness, especially in exposing the fallacy of the frequent claim that modern science trends resistlessly to this type of Monism.

In Essay III. Idealism of the thoroughly plural and individual type — Personal Idealism — is reached, as the result of the dialectical self-dissolution of Pessimism (Schopenhauer, Hartmann), Materialism (Dühring), and Agnosticism (Lange). In this self-supplanting of Lange's view, *the Kantian restriction of knowledge to the field of phenomena gets at last dissolved.* The basis for moral autonomy is definitively established by this self-sublation of scepticism passing to its extreme; the freedom of the rational individual is assured in this settlement of the noumenal reality of his knowledge. The transcendent metaphysic of the Essays is thus rested upon critical foundations, and Criticism attains its proper fulfilment.

In the remaining Essays, IV.—VII., the New critical Idealism thus won is applied to the interpretation of Art, Religion, and Theology. (1) Free intelligence *is shown to mean conscience and dutiful self-control;* and *vice versâ.* (2) In course of the argument for individual immortality, in VI., *a solution is offered, on the basis of the Kantian theory of Time, of the puzzle in the modern doctrine of „psychological parallelism“.* (3) In VII., besides a *new interpretation of Freedom, uniting spontaneity with alternative,* a *new argument for the reality of God is worked out,* and a *new meaning is established for „creation“,* as a metaphor symbolizing the eternal office of God as *Final Cause* in the noumenal world of minds.

University of California. G. H Howison.

Dessoir, Max. Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 2. völlig umgearbeitete Auflage. Berlin, Carl Duncker, 1902. (XII u. 626 S.)

Mit der Aufforderung zur Einsendung einer Selbstanzeige hat der Herausgeber dieser Zeitschrift die — diese Aufforderung motivierende — Klage verbunden, dass „die Säumigkeit der Berichterstattung durch die meisten Rezensenten geradezu ein Übelstand“ geworden sei. Auch ich fühle mich durch diesen sehr berechtigten Vorwurf getroffen. Seit Jahren liegt bei mir zur Besprechung das Buch von E. F. Buchner, A study of Kant's Psychology. Ich wollte es in einem eigenen Aufsatz über Kants Psychologie ausführlicher behandeln und bin immer noch nicht zum Abschluss des geplanten Artikels gelangt; dadurch ist die Anzeige jenes Buches ungebührlich verzögert worden. So ergreife ich gern die Gelegenheit, um vorläufig zu sagen, dass Buchners Werk (vgl. die Selbstanzeige Bd. I. S. 282 f.) eine gründliche und umfassende Untersuchung ist, die nur unter einer gewissen Schwerfälligkeit in Anordnung und Ausdrucksweise leidet.

An der Niederschrift meiner Bemerkungen über die Psychologie bei Kant hat mich vor allem die Vollendung der 2. Auflage des oben genannten Werkes (in seinem 1. Bande) gehindert. Über die Grundsätze der Darstellung enthält das Vorwort alles Nötige; vielleicht darf ich darauf hinweisen, dass die Sätze über Methodik der Geschichtsschreibung grösstenteils schon im Vorwort zur 1. Auflage (1894), also vor der Zeit der gegenwärtigen Kontroversen, enthalten waren. Die Schilderung ist zunächst biographisch und dann doxographisch; sie umfasst das 18. Jahrhundert mit Ausnahme der von Kant ausgehenden Bewegung. Diese soll im Anfang des zweiten Bandes, der das 19. Jahrhundert behandeln wird, geschildert werden. Vorläufig sind nur diejenigen Seiten der Kantischen Philosophie und Psychologie beschrieben, die nach rückwärts gewendet sind (vgl. das Namenverzeichnis). Als kennzeichnend für mein Buch betrachte ich erstens die Aufdeckung und Durchleuchtung eines vergessenen Stoffes; zweitens die Dreiteilung der Psychologie, die aus geschichtlichen und systematischen Gründen mir notwendig schien; endlich die Art, wie der Bestand und die Wirkung jener älteren Psychologie behandelt wird.

Berlin. Max Dessoir.

Keferstein, Hans. Einzelwille und Gesamtwille. Eine Untersuchung über die Willensfreiheit. Hamburg, 1902. Progr. No. 822.

Die Abhandlung will den gebildeten Laien über die wichtigsten Gesichtspunkte orientieren, die für das Problem der Willensfreiheit in Betracht kommen. Ihr Standpunkt ist ein gemässigt deterministischer, insofern zwar die durchgängige kausale Bedingtheit auch alles geistigen Geschehens im Sinne der Kritik d. r. V. als unanfechtbar hingestellt, jedoch in Übereinstimmung mit F. Erhardt die Möglichkeit des Auffindens von Gesetzen lediglich in dem erfahrungsmässig gegebenen Charakter der Erscheinungen gesucht und für das individuelle menschliche Handeln demzufolge in Abrede gestellt wird. Der Verfasser führt gegenüber den individualistischen Versuchen, den charakterisierten Willen als freien Willen zu deuten, die ein solches Verfahren ablehnenden Sätze Kants aus der Kritik der praktischen Vernunft an, findet aber auch in dem Ergebnisse dieses Werkes keine befriedigende Lösung des Problems, da eine Möglichkeit, den empirischen Charakter für den intelligiblen verantwortlich zu machen, nicht einleuchtet.

Im Anschluss an A. v. Oettingen wird die sociale Bedingtheit alles individuellen Wollens entschieden betont; zugleich aber mit Wundt auf die, im Gegensatz zu den für die materielle Welt gültigen Erhaltungsgesetzen stehende Thatsache fortschreitender geistiger Entwicklung des Einzelnen hingewiesen. In welcher Weise diese beiden Faktoren, die auch die Erklärung dafür enthalten, dass dasselbe Wesen als das geselligste und zugleich als ein durchaus egoistisches erscheint, bei jeder Entschliessung zusammenwirken, bleibt dahingestellt; jedenfalls ist der Vorgang der Überlegung für das Ergebnis von entscheidender Bedeutung. Eine befriedigende Einsicht in das Wesen von Schuld und Sühne lässt sich nur aus der Überzeugung von der unlösbaren Verknüpfung des Einzelnen mit der Gesamtheit, der er durch Geburt und Entwicklung eingegliedert ist, gewinnen. —

Hamburg. H. Keferstein.

Hofmann, Paul. Kants Lehre vom Schluss und ihre Bedeutung. Diss. Rostock, 1901. (37 S.)

Meine Dissertation „Kants Lehre vom Schluss und ihre Bedeutung“ ist eine Kritik der Abweichungen, welche Kants Lehre vom Schluss von den Arbeiten seiner Vorgänger unterscheiden. Im Mittelpunkt meiner Untersuchung steht die Besprechung der in der Schrift „Die falsche Spitzfindigkeit der 4 syllogistischen Figuren nachgewiesen“ niedergelegten Ideen. Diese enthalten nach meiner Ansicht einen wahren Kern, wenn sie auch in den Konsequenzen zu weit gehen, und ich versuche hier, wie entsprechend bei den übrigen geringfügigen Neuerungen Kants, Spreu und Weizen zu sondern.

Berlin. Paul Hofmann.

Cassirer, Ernst, Dr. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, Elwert, 1902. (XI u. 548 S.)

Die Schrift stellt sich die Aufgabe, die Gesamtheit von Leibniz' Philosophie aus den Grundbedingungen, die in Leibniz' wissenschaftlichen Forschungen und Leistungen enthalten sind, zu verstehen und abzuleiten. Hatten die bisherigen Darstellungen das System der Monadologie und seine bekannten metaphysischen Hauptsätze zum Ausgangspunkt und alleinigen Objekt der Untersuchung gemacht, so wird hier umgekehrt die Monadenlehre selbst als abgeleitetes Ergebnis und als Endglied eines gedanklichen Prozesses betrachtet, dessen ursprüngliche Richtung durch Leibniz' Logik und wissenschaftliche Prinzipienlehre bestimmt ist. Die Darlegung und systematische Beurteilung dieser Prinzipienlehre bildet das Thema der beiden ersten Hauptteile der Schrift, deren Ergebnis hier jedoch nur nach seinen geschichtlichen Beziehungen zu Kant, nicht nach seinem eigentlichen Inhalt, skizziert werden soll.

Das Grundproblem von Kants theoretischer Philosophie lässt sich in der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft zusammenfassen. Diese Frage, die hier zum ersten Male bewusst in den Mittelpunkt der philosophischen Untersuchung gerückt und als Voraussetzung jedes metaphysischen Sonderproblems gekennzeichnet wird, ist ihrem blossen materialen Inhalte nach dennoch nicht neu: sie bildet seit Platon die eigentliche latente Gewissensfrage der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt und gelangt besonders in der neueren Zeit bei den Klassikern des Idealismus zu immer schärferer Präcisierung und Vertiefung. Leibniz nimmt — als Begründer und Logiker der höheren Analysis wie des Gesetzes der Erhaltung der Kraft. – an diesem stetigen Fortschritt in mannigfacher Weise Teil; seine Philosophie bezeichnet somit eine notwendige Phase der geschichtlichen Gesamtentwickelung, die in dem theoretischen Hauptproblem Kants zur Reife und zum kritischen Bewusstsein gelangt ist.

Eine wesentliche materiale Vorbedingung der kritischen Grenzscheidung ist vor allem in der strengen und konsequenten Trennung enthalten, die Leibniz zwischen phänomenaler und metaphysischer Erkenntnisart durchführt. Die Grundprinzipien der Mathematik und mathematischen Physik werden lediglich als Gesetze der Erscheinungen und als Voraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis aufgestellt. So stellt z. B. das Gesetz der Äquivalenz von Ursache und Wirkung für Leibniz nicht eine Folgerung aus der metaphysischen Unveränderlichkeit der Substanzen dar, sondern bedeutet nach seinen eigenen Worten eine lediglich logische Grundannahme für die mathematische Objektivierung und Messung der Phänomene. In gleicher Weise sind Raum und Zeit blosse Ordnungen der Erscheinungen; sie bezeichnen „reine Verstandesbegriffe“, die als solche unabhängig von der Erfahrung, eben darum aber notwendige und allgemeingültige Prinzipien für jede Wissenschaft des empirisch Wirklichen sind (s. S. 258 ff.; zum Verhältnis dieser Leibniz-Sätze zur Kantischen Raum- und Zeitlehre s. S. 263 ff.).

Auch die Gestaltung der Metaphysik im engeren Sinne weist bei Leibniz wenigstens insofern auf das kritische System voraus, als sie das sachliche Material bereitet, auf das Kants Kritik der Metaphysik implicite gerichtet ist. Die Monadologie ist die Metaphysik des Zweckproblems: der Zweckbegriff aber stellt in seinen mannigfaltigen Verzweigungen und Entwicklungen die Grundlage für Kants Lehre vom „Ding an sich“ dar. Insbesondere bedarf die Gliederung und Disposition der Kritik der Urteilskraft zu ihrem historischen Verständnis der Einsicht in die philosophische Problemlage, die durch Leibniz für die Begriffe des Organismus und des Individuums geschaffen war. Der wichtigste Gehalt des Monadenbegriffs liess sich schliesslich in seiner Fruchtbarkeit für die Grundfragen der Geisteswissenschaften — in Geschichte, Ethik und Ästhetik — erkennen: ein Gehalt, der die besondere geschichtliche Form des Systems überdauert hat und in der Fortentwicklung des deutschen Idealismus beständig wirksam geblieben ist.

Berlin. E. Cassirer.

Norström, Vitalis. Die religiöse Erkenntnis (in Bendixsons Zeitschrift „Skolan“, Stockholm, 1902, No. IV).

Ich gebe hier eine Übersicht von dem Inhalte dieser Schrift, insofern dieselbe an Kant und Fichte anknüpft und auf eine Auffassung der Erkenntnis und der Wahrheit zielt, die in der „transscendentalen“ Richtung dieser Denker liegt.

Die Darstellung geht vom Gegensatze des wissenschaftlichen Positivismus und des religiösen Glaubens aus. Weit entfernt, bei jeder Begegnung mit der wissenschaftlichen Wahrheit ganz zu nichte zu werden, stellt sich die religiöse Gewissheit als das innere Wesen dieser Wahrheit heraus, sobald das unabweisliche Verlangen nach rationaler, nicht nur „komparativer“, Allgemeinheit in den Erfahrungsurteilen, mithin nach

einer über die Zufälligkeit erhabenen Naturordnung, aus dem Erkenntnisbewusstsein hervortritt.

Der Grund dieser Ordnung muss mit Kant in der Vernunft gesucht werden, aber, gegen ihn, in der praktischen, im Gefühl und in der damit verbundenen Willensbestimmtheit, nicht in der theoretischen Vernunft. Die reine Form des nur auffassenden Bewusstseins ist allem Inhalt gegenüber, auch dem allgemeinsten, völlig indifferent. Es mangelt dem blossen Erkenntnisvermögen an jeder „synthetischen“ Kraft.

Die Naturwissenschaften machen psychologische Untersuchungen unerlässlich, die Psychologie — mit ihrem eingefleischten Dualismus — treibt den nach Einheitlichkeit verlangenden Gedanken zur Erkenntniskritik. Aber diese ausschliesslich auf allgemein-wissenschaftliche Voraussetzungen gestützte Kritik bringt es nur bis zu einem rein negativen und formalen Idealismus, der alles Wirkliche innerhalb des Umkreises des Bewusstseins ganz unbestimmt lässt, mithin der Zufälligkeit preisgiebt. Man muss über die Erkenntnislehre Kants hinausgehen, insofern sie den Grund der gesetzmässigen Form der Erfahrung wesentlich in der Verstandeseinheit findet.

Zur Überwindung des negativen Formalismus muss man, im Anschluss an Fichte, eine rein individuelle und innere Erfahrung von universeller Tragweite, ein persönliches Erlebnis allgemein-menschlicher Natur zum positiven Ausgangspunkt nehmen können, wenn eine vernünftige Weltansicht ermöglicht werden soll. Nur unter dieser Bedingung verdichtet sich das leere Bewusstsein zum realen Ich. Noch überwiegend in negativer Gestalt tritt die praktische Vernunft als Pflicht hervor; nur die religiöse Gestaltung der Vernunft ist mächtig genug, die wissenschaftliche Naturform transscendental zu begründen. In der moralischen Notwendigkeit und in der vollen Aktualität des inneren Lebens in der Religion liegt der wahre transscendentale Grund der streng gesetzmässigen Naturordnung. Der Glaube an die Vernunft ist das Innerste im Wissen. Der unbedingte Lebenswert in der Religion befruchtet die Bildkraft und „setzt“ dadurch das Ich, die freie sittliche Macht und den Zweck samt den — davon abgezogenen — Hauptkategorien jeder inhaltlich vernünftigen Naturbetrachtung (Substantialität, Kausalität, Totalität oder System). Das vollkommene Leben als Endzweck ist der gedankliche Ausdruck der gefühlten und gewollten religiösen Vernunft (Weltvernunft), Gott derselbe Ausdruck in der unmittelbaren Vorstellung.

Das Ganze will eine Erkenntnislehre auf dem Boden der religiösen Gewissheit sein — mit den Thatsachen des unmittelbaren Bewusstseins als der unteren Grenze für das Wissen, mit dem idealen Leben oder der Vernunft an sich als seiner oberen Grenze, und mit dem Wissen als Werkzeuge für die Erhebung des sich entwickelnden Lebens von Äusserlichkeit zur Innerlichkeit. Das Wissen, mit seiner Gebundenheit an Gegensätze, hebt sich in der Ganzheit des Lebens auf. Das Wahre ist eine Form des Guten. Das Gute reicht über das Wissen und die Wahrheit hinaus (Plato).

Die Schrift hat einen sehr geringen Umfang (75 S.) Auch gelangt ihre philosophische Bedeutung in der knappen, grösstenteils populären Darstellung nicht zu ihrem Recht.

Vitalis Norström,
Professor an der Hochschule zu Gothenburg.

Geissler, Kurt, Dr. Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie. Leipzig, B. G. Teubner, 1902. (VIII u. 417 S.)

Bekanntlich hat die Mathematik mehrfach Anlass zu wichtigen neuen Untersuchungen in der Philosophie gegeben. Man denke nur an die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ in Kants Kritik der reinen Vernunft und die Folgerungen, die unser grosser Philosoph aus der angenommenen Thatsache solcher synthetischen Urteile in der Geometrie zieht. Das Grundverlangen des Kriticismus, bei jedem Probleme zu

fragen, woher die Erkenntnis desselben stamme, ob aus der Anschauung, dem Verstande oder gar einer Welt an sich, führt zur Zerlegung der geistigen Grundeigenschaften. Für Kant sind die Schwierigkeiten des Unendlichen die treibende Kraft seiner Untersuchungen und auch sie sind zugleich mathematisch. Er glaubt die erste Antinomie dadurch zu lösen, dass er sagt, die Welt an sich sei weder endlich noch unendlich. Aber auch wenn man wie Kant in seiner kritischen Zeit die Endlichkeit und Unendlichkeit in den Verstand verlegt und den Gegensatz von „Die Welt ist endlich“ und „Die Welt ist unendlich“ für nicht kontradiktorisch erklärt, Raum und Zeit aber für blosse Anschauungsformen, ist doch die Schwierigkeit des Unendlichen nicht endgiltig aus dem Extensiven herausgeschafft und, falls man, wie einige Neuere es thun, das Unendliche für intensiv erklärt, die Schwierigkeit noch im Intensiven vorhanden. In der That haben die Rätsel der Kontinuität, die Annäherung u. s. w. auch nach Kant (der intensiv eine Grösse nennt, in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann) besonders in der Mathematik bis jetzt eine grosse Rolle gespielt.

Im genannten Buche suche ich möglichst einfach und gründlich das Wesen dieser Schwierigkeiten zu besprechen sowohl in der elementaren Mathematik (Tangente, Schnitt der Parallelen, $^0/_0$, Kreisberechnung u. s. w.) wie in der höheren (Grenzbegriff, Differentialquotienten, Osculation, Inflexion u. s. w.) und endlich in der Philosophie und unterlasse nicht, an geeigneter Stelle die verschiedenen bisherigen Versuche zu prüfen. Doch bildet ein eigenes, schrittweises Vorwärtsdringen zum Ziele den wesentlichen Inhalt. Das „Unendlichkleine und -Grosse“ wird aus bestimmten Gründen ersetzt durch das „Unter- und Übersinnlichvorstellbare“. Der Übergang vom Endlichen (Sinnlichvorstellbaren) ist weder durch einen Sprung noch durch einen Nichtsprung möglich — beides führt zu Widersprüchen —, sondern durch eine verschiedenartige geistige Thätigkeit, genannt die „Behaftung“ mit dem Endlichen, dem Unter- und Übersinnlichvorstellbaren verschiedener Grade. Es werden die Gesetze dieser Behaftungen, die durchaus auch schon im Anschaulichen vorkommen, aufgesucht, die Grundsätze des Unendlichen sowohl für die einzelnen Behaftungen wie für die Beziehungen derselben. Sind diese Gesetze widerspruchslos gefunden, so ergeben sich Lehren für das Unendliche in der Mathematik und Philosophie widerspruchslos; es gelingt auch u. a. die Verschiedenheit der Berührung von Geraden und Kurven anschaulich zu fassen, die Differentiale (als „gemischte“) allgemeiner darzustellen und Gründe für gewisse Mängel von Formen wie der bekannten für den Krümmungsradius zu zeigen.

Auch für die Empfindungslehre, die Naturphilosophie, die reine Metaphysik und teilweise die Theologie (das Unendliche als Eigenschaft Gottes) ergeben sich Konsequenzen, welche der Verfasser als widerspruchsfrei glaubt hinstellen zu können. Freilich giebt es keine strengen Beweise für eine bestimmte Auffassung, denn auch die Widerspruchslosigkeit kann noch nicht als ein Beweis gelten, vielmehr laufen die Resultate der — soweit es der eigentliche Zweck erlaubte — möglichst ausführlichen Untersuchungen darauf hinaus, eine Möglichkeit aufzustellen, welche anderen noch mit Widersprüchen versehenen allerdings vorzuziehen wäre. Am Schlusse läuft das Buch zusammen mit einem in einer früheren Schrift von mir ausgesprochenen Satze (in einem Grundworte zur Metaphysik der Möglichkeiten), dass kein metaphysisches Lehrgebäude als das einzig richtige hingestellt werden dürfe. Trotz dieses Schlusses und des Gegensatzes zu Kants Lehre vom Ding an sich, welcher z. B. auch der sogenannte metaphysische Relativismus zur Seite gestellt wird, würde ich selbst die Aufstellung der Lehre von den Weitenbehaftungen in der Anschauung als eine Art Fortsetzung der Kantischen kritischen Zerlegung der geistigen Grundelemente insbesondere seiner Raumlehre ansehen. Freilich erforderte gerade die Zerlegung eine Untersuchung des inneren Zusammenhanges

der so gefundenen Elemente und der Art ihres Seins. Der Wert muss geprüft werden sowohl durch reine Überlegung als auch durch die Brauchbarkeit des Gefundenen und die Aussicht auf Fortsetzung der hier begonnenen Reihe neuer mathematischer und philosophischer Betrachtungen.
Charlottenburg. K. Geissler.

Baensch, Otto, Dr. Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1902. (103 S.).

Die Schrift ist die Lösung einer von der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Strassburg i. E. im Mai 1900 ausgeschriebenen Preisaufgabe. Ich habe bei ihrer Bearbeitung die gründliche und wenn angängig endgültige Aufklärung der Stellung Lamberts zu Kant als Hauptzweck ins Auge gefasst. Um dies Ziel zu erreichen, musste ich jedoch zunächst danach trachten, von Lamberts philosophischen Theorieen ein möglichst objektives Bild zu gewinnen. Die beiden bisher erschienenen Monographieen über ihn von Zimmermann (Wien 1879) und von Lepsius (München 1881) bieten ein solches nicht: in dem Bestreben, Lamberts Lehren als ahnungsvolle Antecipationen Kantischer Gedanken hinzustellen, verfallen die Verfasser, wie meine genaue Nachprüfung ihrer Schriften zeigt (S. 71—74, 77—80 meines Werks), beide, wenn auch jeder auf andere Art, in den gleichen Fehler, gewissermassen eine petitio principii zu begehen und von vorn herein Lamberts Ausführungen überall unter Gesichtspunkte zu rücken, die der Kantischen Philosophie entlehnt und Lambert selbst ursprünglich fremd sind. Ich durfte aber nur auf Grund einer vorurteilslosen und durch keinen äusserlichen Zweckgesichtspunkt in sich bestimmten Anschauung des Ganzen von Lamberts Lehre hoffen, die bei der Beurteilung seines Verhältnisses zu Kant in Betracht kommenden Einzelheiten in das rechte Licht setzen zu können. Infolge dessen war ich gezwungen, von neuem in Angriff zu nehmen, was jenen beiden misslungen war, und ich habe mich nun vor allem erst bemüht, Lamberts Philosophie einmal rein für sich nach ihrem inneren systematischen Zusammenhange aufzurollen, ohne nach rechts und nach links zu blicken, mich bloss an das gegebene Material haltend, das ich im grössten Umfang herangezogen habe. Eine neue Darstellung von Lamberts Philosophie bildet demgemäss den ersten Teil meiner Arbeit (S. 5—69). Im zweiten folgt dann die Besprechung seiner Beziehungen zu Kant (S. 70—103). — Der erste Teil ist seiner ganzen Anlage nach eine selbständige Abhandlung für sich und nicht allein um des zweiten willen von Interesse; denn Lamberts Lehre hat, auch abgesehen von der Frage nach ihrem unmittelbaren Einfluss auf den Werdegang des Kriticismus, Anspruch, beachtet zu werden, als ein Denkmal der Gedankenbewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts: sie zeigt uns, wie sich die Welt der philosophischen Begriffe in dem Kopfe eines sehr begabten Mannes malte, der ein Zeitgenosse des jungen Kant war und über den gleichen Bildungsinhalt verfügte, wie dieser; und so dient ihre Widergabe zur Vervollständigung der Kenntnis des historischen Untergrundes, aus dem die Transscendentalphilosophie hervorgewachsen ist. Aus meiner Untersuchung ergiebt sich als wichtigstes Resultat, dass in Lamberts Schriften der langsam verklingende Grundton des Rationalismus, der Gedanke der Universalmathematik, gleichsam mit einer seiner letzten Schwebungen hörbar wird. Lamberts philosophisches Bemühen ist vornehmlich auf die durchgängige Anwendung der von ihm sehr eigenartig aufgefassten mathematischen Methode auf alle Disciplinen der Metaphysik gerichtet. Doch tritt dieser alte Gedanke bei ihm nur noch mit sehr schüchternen Füssen auf, weil Lambert die Grenzen des mit rein apriorischen Mitteln Erreichbaren sehr eng zieht und deswegen auf die Benutzung und selbstständige Ausbildung der Empirie ebenfalls grossen Wert legt. Die nähere Beschreibung seiner Vorstellungen von dem Wesen der apriorischen und dem der aposteriorischen Erkenntnis ist in den beiden mittleren Abschnitten des ersten Teils meiner Schrift enthalten (S. 15—44,

45—63). Ihnen geht in einem ersten Abschnitt die Darstellung der Logik voraus, die Lambert als die Lehre von der Form der Erkenntnis behandelt (S. 6—15), ihnen folgt in einem vierten die Darstellung der Phaenomenologie, d. h. der Lehre von den Irrwegen des Denkens (S. 63—69). — Der zweite Teil meiner Schrift zerfällt in zwei Unterabteilungen. In der ersten (S. 70—80) gebe ich eine eingehende, vorwiegend negative Kritik der wichtigsten Urteile, die bisher über Lamberts Bedeutung für die Geschichte des transscendentalen Idealismus gefällt worden sind und die von Bartholmèss, Eucken, Riehl, Windelband und den Verfassern der beiden vorhin erwähnten Monographieen Zimmermann und Lepsius herrühren; zugleich erledige ich einige besondere Fragen, die den Unterschied und die Ähnlichkeit der Auffassungen Lamberts und Kants hinsichtlich einzelner Begriffe, wie Apriorität, Form der Erkenntnis etc. betreffen. In der zweiten Abteilung (S. 80—103) schildere ich dann ausführlich und nach dem historischen Verlauf die persönlichen Beziehungen, in denen die beiden Philosophen zu einander gestanden haben. Ich analysiere genau ihren kurzen wissenschaftlichen Briefwechsel aus den Jahren 1765—1770 und bespreche alle Äusserungen des einen über den anderen, die mir vor Augen gekommen sind. Dabei wird deutlich, dass sich Kants gerade damals von Stufe zu Stufe gewaltig fortschreitende Gedankenentwickelung in allen wesentlichen Punkten durchaus unabhängig von Lamberts Einwirkungen vollzogen hat. Als Kant Lamberts erste Zuschriften erhielt, in denen dieser ihm seine Lieblingsidee, die Verbesserung der Metaphysik nach mathematischem Vorbilde des längeren auseinandersetzte, hatte er bereits einen Standort erreicht, von dem aus derartige Versuche als vergebliche Anstrengungen erscheinen mussten. Lamberts Denken andrerseits war schon damals innerlich erstarrt und bewegte sich nur noch maschinenmässig immer in denselben Geleisen; so war er nicht einmal mehr imstande, Kants Spuren zu folgen, geschweige denn, ihm auf neuen Wegen voranzugehen. Bei Gelegenheit seiner Beurteilung der Inauguraldissertation tritt dieses sein Unvermögen schliesslich in aller Klarheit zu Tage. — Lamberts Richtung wies in die Vergangenheit zurück; Kants Bahn ging vorwärts, er stand, wie er selbst gesagt hat, in keiner Mitbewerbung mit diesem Manne.

Berlin. Otto Baensch.

Palágyi, Melchior. Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele. Halle a. S., Niemeyer, 1902. (XI u. 124 S.)

Bolzano ist ein bedeutender, wenn auch wenig gekannter und gewürdigter Logiker (aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts), der in unseren Tagen einen stets wachsenden Einfluss auf die Ausbildung einer modernen Erkenntnislehre gewinnt. Man entlehnt seine Gedanken, ohne sich mit ihm auseinanderzusetzen. In geschichtlichen Handbüchern wird er zumeist entweder ignoriert oder in flüchtiger Weise als Halbkantianer bezeichnet. Er ist jedoch ein durchaus selbständiger und origineller Logiker, und als solcher ein entschiedener Widersacher Kants und der nachkantischen spekulativen Philosophie. Seine Denkart steht wohl derjenigen Leibnizens am nächsten, so dass er füglich auch ein Neuleibnizianer genannt werden könnte: ein Leibniz redivivus, der da kommt, um die Kantische Erkenntniskritik in eindringlichster Weise zu befehden. Er befreit die Leibnizsche Logik aus ihrer Abhängigkeit von der Metaphysik, entwickelt sie auf Grundlage eingehender historisch-kritischer Forschungen zu einem neuartigen logischen Systeme, verstärkt sie mit Elementen, die er dem Kriticismus entlehnt, macht sich namentlich — wenn auch in modifizierter Weise — die Unterscheidung von synthetischen und analytischen Urteilen zu eigen, jedoch nur in der Absicht, die Kantische Vernunftkritik desto sicherer entwurzeln zu können. So gewinnt man während des Studiums der vierbändigen — leider allzu weitschichtigen — Wissenschaftslehre Bolzanos den Eindruck, als ob man Leibniz und Kant in ein kaum endenwollendes logisches Duell verwickelt sehen würde.

Das kritische Hauptverdienst Bolzanos Kant gegenüber dürfte darin bestehen, dass er die Unhaltbarkeit der Kantischen Fundamentalbegriffe vom Stoffe und der Form der Erkenntnis tiefer durchschaute als irgend ein anderer Logiker. Aber auch er hat noch nicht das letzte kritische Wort über die Kantische Zweiteilungs- und Zusammensetzungsweise der menschlichen Erkenntnis (aus einem materialen Aposteriori und einem formalen Apriori) gesprochen, und ich konnte dementsprechend der Aufgabe nicht aus dem Wege gehen, die etwas zerstückten Bolzanoschen Argumentationen — in einigen abgesonderten Paragraphen — einheitlicher zu fassen, straffer und übersichtlicher zu formulieren. Freilich musste ich mir in dieser Beziehung mit Rücksicht auf die historische Objektivität meiner Darstellung die höchste Zurückhaltung auferlegen, so dass mir nichts übrig bleibt, als die in der vorliegenden Schrift skizzierte einheitliche Kritik der Kantischen Erkenntnislehre in einer nächstfolgenden Arbeit ausführlich darzustellen.

Bolzanos positives Verdienst ist, dass er den höchst eigentümlichen Versuch einer neuen Zweiteilungs- und Zusammensetzungsweise der menschlichen Erkenntnis macht, und diesen Versuch mit seltener Exaktheit bis ins minutiöse Detail durchführt. Um die reine Logik von der psychologischen Logik völlig abzusondern, führt er einen kühnen — leider allzukühnen — Schnitt durch unsere Erkenntnis, indem er den Inhalt unserer Gedanken abtrennt nicht nur von dem Gesprochenwerden, sondern sogar von dem Gedachtwerden derselben. So gelangt er zu den absonderlichen Begriffen der „Sätze an sich" und „Vorstellungen an sich", wie sie sonst bei keinem anderen Logiker zu finden sind. Während Kant meint, die Objektivität unserer Erkenntnis durch Formen a priori der Sinnlichkeit und des Verstandes sichern zu können, ist Bolzano bestrebt zu beweisen, dass es solche Formen nicht giebt, und dass, wenn es auch solche Formen gäbe, sie nicht geeignet sein würden, die Objektivität der Erkenntnis im Geringsten zu garantieren. Kant bleibt nicht nur mit der Erkenntnismaterie, sondern auch mit seinen Erkenntnisformen völlig im Subjektiven stecken, so dass seine Erkenntnislehre in den Relativismus und Skeptizismus mündet. Bolzano hingegen strebt einen logischen Objektivismus dadurch zu begründen, dass er den Inhalt unserer Gedanken, den Sinn unserer Sätze und Wörter völlig ablöst von jedem Gesprochen- und Gedachtwerden, so dass dieser Inhalt zu einem von Niemandem gedachten objektiven Inhalt (also zu „Sätzen und Vorstellungen an sich") wird. Er setzt das unendliche Reich der Wahrheiten ausserhalb eines jeden menschlichen (ja auch göttlichen) Bewusstseins, und konstruiert sich — um dies bildlich anszudrücken — eine Art von Wahrheitshimmel mit ewigen Wahrheitssternen („Wahrheiten an sich"), die in aller Ewigkeit leuchten, wenn sie auch nie von einem denkenden Geiste erfasst werden sollten. Das Denken aber ist ihm eine durchaus subjektive Thätigkeit, welche darauf ausgeht, jene ewigen objektiven Wahrheiten zu erfassen. Er merkt jedoch nicht, dass er durch das völlige Abtrennen unseres Denkens von jenen objektiven (nichtgedachten) Inhalten eine unüberbrückbare Kluft zwischen der subjektiven Denkthätigkeit und der objektiven (nichtgedachten) Wahrheit statuiert. Die Wahrheiten können nicht dahin gelangen in ein Bewusstsein einzutreten, sie werden zu unerkennbaren Wahrheiten an sich; die Denkthätigkeit andererseits bemüht sich vergebens der Wahrheiten habhaft zu werden, und wird zu einem völlig inhaltslosen psychologischen Geschehen, weil ja der Zusammenhang zwischen Denkakt und Denkinhalt von vorneherein gelöst worden ist.

Trotz dieses fundamentalen inneren Widerspruches bleibt aber der Versuch Bolzanos ein äusserst lehrreicher und interessanter, wie auch für die moderne Erkenntnislehre höchst bedeutsamer, weil kein Logiker so energisch und bewusst darauf ausgegangen ist, eine reine auf sich selbst ruhende, von jeder psychologischen Spekulation freie Logik zu schaffen. Durch dieses (wenn auch im Grunde verfehlte) Streben wühlt Bolzano

alle jene Probleme über das Verhältnis der Logik zur Psychologie und Sprachwissenschaft auf, welche den Kern des modernen, erkenntnistheoretischen Forschens bilden.

Ich liefere in meiner Arbeit eine ausführliche Kritik der Bolzanoschen Begriffsfassungen. Wenn ich meinen Standpunkt hier kurz andeuten darf, so möchte ich nur hervorheben, dass sowohl die Kantische als auch die Bolzanosche Erkenntnislehre zu einem unheilbaren Zwiespalt im Reiche der Wahrheit führt. Blaublütige Wahrheiten, die der hohen Vernunft entstammen, stehen plebejischen Wahrheiten gegenüber, die sich ihrer sinnlichen Abkunft schier zu schämen scheinen. (Erkenntnisse a priori und a posteriori; Vérités de raison und Vérités de fait.) Von der Überwindung dieses Gegensatzes hängt meines Erachtens die Weiterentwickelung der Erkenntnislehre ab. Wir brauchen eine Logik, die keinen Zwiespalt zwischen Thatsachen- und Vernunftwahrheiten duldet, und den strengen Beweis führt, dass den Thatsachenwahrheiten derselbe einheitliche logische Geist innewohnt, wie den Wahrheiten a priori. In einer historisch-kritischen Schrift, wie es die vorliegende ist, durfte ich meine diesbezüglichen Auffassungen nicht einmal andeuten, hoffe jedoch dieselben in meiner nächsten Arbeit („Die Krisis in der Logik“) darlegen zu können.

Budapest. Dr. Melchior Palágyi.

Mitteilungen.

Das Collin'sche Kantrelief.

(Vgl. die Abbildung im vorigen Hefte.)

Das vorige Heft der KSt. veröffentlichte ein unzweifelhaft sehr schönes Kantrelief aus dem Besitze von Prof. Brütt-Berlin, resp. Prof. Schillbach-Potsdam. Die Veröffentlichung dieses Kantbildnisses hat nun das erfreuliche Resultat gehabt, dass die Herkunft des Bildnisses unzweideutig hat festgestellt werden können. Ich verdanke speziell Herrn Amtsrichter Warda in Schippenbeil den Hinweis darauf, dass das Schillbach-Brütt'sche Kantrelief identisch ist mit der sog. Collin'schen Paste.

Über Paul Heinrich (Henry) Collin berichtet Borowski („Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants“, 1804, S. 96 u. 177), auf dessen Angaben das von Minden Mitgeteilte beruht („Über Porträts und Abbildungen I. Kants“, 1868, S. 10). Von Borowski, der den Künstler offenbar persönlich gekannt hat, erfahren wir, dass dieser von Kant sehr hoch geschätzt wurde und übrigens auch dessen „sonntäglicher Mitgesellschafter an Motherby's Tische war“. Nach B.s Urteil ist Kant auf C.s Paste „am besten getroffen“ (177). Eine weitere Quelle sind die Briefe von Hamann („Schriften“, ed. Roth, VI, 295 u. 305), die neben Borowski die Unterlage für Schubert bildeten (Kants Werke, ed. Rosenkranz und Schubert, XI, 2, 204 f.; die Jahreszahl 1773, die daselbst an zwei Stellen den Hamannschen Briefen gegeben wird, ist allerdings irrtümlich, worauf mich Warda aufmerksam macht: nach Schuberts eigener Angabe ist die Paste im Oktober 1782 angefertigt worden, und aus demselben Jahre stammen auch die betr. Briefe). Hamann hielt das Relief anfangs für misslungen, erkannte aber in einem späteren Brief „viel Ähnlichkeit“ darin an; doch sei „ich weiss nicht was verfeinertes im Ausdrucke“. Aus einem von Roth nicht mitgeteilten, aber von Gildemeister („J. G. Hamanns Leben und Schriften“, 1857, II, 399) benützten Briefe an Hartknoch erfahren wir, dass der Preis der „à l'anglaise“, d. h. in Wedgwood ausgeführten Paste 2 Rthlr. betrug. Diese Manier hatte Collin, wie Gildemeister bemerkt, in England kennen gelernt, wo sie damals gerade aufkam.

Josiah Wedgwood lebte von 1730 bis 1795. Collin war — wie wir einem uns von Reicke freundlichst mitgeteilten Nekrolog von L. v. Baczko (Preuss. Archiv, hrsg. v. d. Kgl. deutschen Gesellschaft in Königsberg, Bd. I, Jan. 1790, S. 71 ff.) entnehmen — geboren am 5. Mai 1748; er lernte als Kaufmann und war von 1769—1775 in England. Zurückgekehrt legte er 1776 mit seinem Bruder eine Fayencefabrik an. „Er machte in halberhobner Arbeit Köpfe von Kant, Hippel, Hamann und andern; ahmte Antiken nach. Die Fabrik musste 1785 eingehen ... Er machte sich auch um verschiedene angehende Künstler verdient, und unter seinen Augen formte einer eine Büste von Kant, die Collin in Metall giessen und auf der Schlossbibliothek errichten wollte; indessen ist dieses sowie mehrere angefangene Kunstarbeiten unvollendet geblieben. Er starb am 17. September 1789."

Von jener Collin'schen Paste sind nun Exemplare aus verschiedenem Material auf unsere Zeit gekommen. Schubert und Minden scheinen selbst mehrere Abdrücke gesehen zu haben.

Das Prussia-Museum in Königsberg besitzt die Paste in hellrötlichem Wachs (Katalog III, Zimmer VII, 103). Warda hält Wachspasten für die ursprüngliche Form. Könnte nicht vielleicht die Wachspaste im Prussia-Museum das Original von der Hand Collins sein?

Das Kunstgewerbe-Museum in Königsberg besitzt eine Reproduktion der Paste in schwarzem Thon. Diese Abgüsse aus schwarzem Thon sind offenbar — wie auch Warda, dem wir diese Notiz verdanken, bemerkt — die in Anlehnung an das Wedgwood verfertigten. Ursprünglich waren sie wohl am meisten verbreitet, jetzt aber sind sie sehr selten geworden.

Auch aus Gips sind noch alte Abgüsse vorhanden, z. B. im Prussia-Museum (Katalog III, Zimmer VII, 102). Warda vermutet — wohl mit Recht —, dass diese erst nach den erwähnten Thonabgüssen erschienen sind, und dass sie ihrer Billigkeit wegen grosse Verbreitung gefunden haben.

Es gab auch Nachbildungen aus anderen Massen: Steingut, Fayence, Terra Sigillata, Porzellan, Metall u. s. w. Abgüsse in Zink befinden sich im Besitz von Dr. Reicke, sowie im Prussia-Museum (Rappoltscher Nachlass); doch sind diese letzteren künstlerisch unbedeutend.

Die Collin'sche Paste ist schon damals zur Vorlage anderer Kantbilder gemacht worden. Schon Minden erwähnt, sie sei „nachweisbar von verschiedenen Kupferstechern und neuerdings auch von Rauch benutzt worden"; auch die Abramsonsche Medaille gehe auf sie zurück (Minden a. a. O. 11). Diese wurde in den KSt. reproduzirt, II, 109; übrigens ist bei ihr kaum mehr eine Ähnlichkeit mit dem Collin'schen Original zu entdecken.

Dass das sog. Rosenthal'sche Bild, das die KSt. IV, 2/3 veröffentlicht haben, mit dem Collin'schen Bilde Ähnlichkeit habe, wurde schon im vorigen Hefte bemerkt. [Es sei hier eingeschoben, dass Herr Amtsrichter Warda diesem Rosenthal'schen Bilde eben deshalb keinen grossen Wert zuschreibt: das Bild sei nur eine untergeordnete Copie des Collin'schen und erinnere an diesen seinen Ursprung auch durch seine Manier, die einem Medaillonstich ähnle; der rote Rock aber, den Kant auf dem Rosenthal'schen Bilde trägt, sei nur eine Phantasie des Copisten.]

Eine schöne Reproduktion der Collin'schen Paste in Porzellan besitzt die Buchhandlung von Gräfe und Unzer (H. Pollakowsky) in Königsberg. Von dieser hat die Buchhandlung in früheren Jahren vermittelst eines von der Porzellanpaste abgenommenen Wachsabdruckes Gipsabgüsse herstellen lassen. Es ist zu vermuten, dass das Schillbach'sche kleine Gipsrelief eine dieser damals verkauften Reproduktionen ist, falls es nicht schon aus der Zeit Collins selbst stammt. Jene Gräfe-Unzer'schen Gipsabgüsse sind aber seit längerer Zeit im Handel vergriffen.

Statt dessen liess die Buchhandlung käufliche Photographieen von dem Relief anfertigen und zwar in zweierlei Manier: einmal eine Photo-

graphie von Hofphotograph Gottheil, die aber nachher mit der Hand derart übermalt ist, dass das Plastische vollständig ins Malerische übersetzt worden ist; diese Reproduktion ist vom ikonographischen und künstlerischen Standpunkt aus wertlos. Dagegen verdient die andere Photographie ohne Übermalung alles Lob; sie ist stark vergrössert und giebt die Feinheiten des Originals in ausgezeichneter Weise und vortrefflicher Beleuchtung wieder.

Diese neueren Reproduktionen haben aber keine nennenswerte Verbreitung gefunden. So ist es erklärlich, dass die Nachbildung, die dem vorigen Hefte der KSt. beigegeben war, den Meisten völlig neu gewesen ist. Der Collin'sche Typus, der den Verehrern Kants in Königsberg selbst wohl geläufig sein mochte, war in weiteren Kreisen so gut wie unbekannt geblieben. Es war dies um so bedauerlicher, als gerade dieser Typus grosse Vorzüge hat. Er besitzt anerkanntermassen einen hohen Porträtwert, er steht künstlerisch durchaus auf der Höhe seiner Aufgabe und stammt drittens aus dem Jahre 1782, also aus der bedeutsamsten Zeit des Kantischen Lebens. Die Lichtdruckreproduktion der KSt., welche das Relief trefflich wiedergiebt, hat vor allen plastischen Reproduktionsarten des Reliefs den Vorzug voraus, dass sie als Bild jeder Sammlung einverleibt werden kann. Die Verlagsbuchhandlung der KSt. giebt zu diesem Zweck das Blatt auch einzeln ab.

Neuerdings hat nun die Buchhandlung Gräfe und Unzer Reproduktionen in der Kgl. Porzellan-Manufactur in Berlin in der Grösse des (wie erwähnt) in ihrem Besitz befindlichen Porzellanreliefs herstellen lassen. Diese sind sehr gut gelungen und verdienen jede Empfehlung.

Es sei bei dieser Gelegenheit noch erwähnt, dass dieselbe Buchhandlung eine Sammlung von 80 verschiedenen Kantporträts besitzt. Die Firma beabsichtigt, zur 100jährigen Wiederkehr von Kants Todestag (1904) diese Sammlung in einer künstlerisch würdigen Ausgabe zu reproduzieren, worauf schon jetzt die Verehrer Kants aufmerksam gemacht seien. Übrigens wird die Besichtigung der Sammlung selbst jedem Interessenten von der Buchhandlung bereitwillig gestattet.

H. Vaihinger.

Königsberger Kantgeburtstagsfeier. Beim Gedächtnismahle der Kantgesellschaft am 22. April d. Js. (vgl. KSt. II, 372 ff., III, 252 f., IV, 136, V, 141 f., VI, 352) hielt der Bohnenkönig Dr. Hallervorden, Privatdozent der Medizin, die Festrede, zu der er das Thema gewählt hatte: „Kant und sein Verhältnis zu seinem Feinde Dr. Metzger". (Vgl. über Metzger KSt. IV, 475.) „Metzger, ein praktischer Arzt in Königsberg, muss ein recht eigenartiger und wenig liebenswürdiger Herr gewesen sein. Er scheint es sich geradezu zu seiner Lebensaufgabe gemacht zu haben, den Philosophen auf Schritt und Tritt zu befehden und zu verdächtigen, schliesslich ihn um seine Professur zu bringen. Der ganze Vortrag brachte zahlreiche nach den verschiedensten Richtungen hin interessante Einzelheiten". — Bohnenkönig für das nächste Jahr wurde Dr. Siegfried Stern. (Nach der Kgsbgr. Allg. Z. vom 23. April 1902.)

Todesfälle. Robert Adamson, Professor der Philosophie an der Universität Glasgow, ist daselbst am 4. Februar d. Js. gestorben. Adamson, der in Heidelberg studiert hatte, war Verfasser der meisten in der „Encyclopaedia Britannica" erschienenen Artikel über deutsche Philosophen. Sein vortreffliches Buch „Über Kants Philosophie" ist von C. Schaarschmidt ins Deutsche übersetzt worden (Leipzig, Koschny 1880). — Ein anderer Förderer der Kantischen Philosophie in der englisch sprechenden Welt starb am 10. April: Professor John Meiklejohn an der University of St. Andrews. Meiklejohn hatte sich als Kantübersetzer verdient gemacht.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle.

Kant und der Neukantianismus in England.

Von Dr. phil. N. H. Marshall.

§ 1. Campbell Fraser meint in seiner Ausgabe von Lockes „Essay", dass der Satz des Begründers der modernen Erkenntnistheorie „our business here is not to know all things, but those which concern our conduct" in sehr passender Weise als Wahlspruch der englischen Philosophie angenommen werden könnte. Diese Charakteristik mag im grossen Ganzen sehr treffend sein, aber man darf doch bedenken, dass es beinahe scheint, als ob die herrschende philosophische Richtung des heutigen Englands behauptete, dass nur die Erkenntnis hinreichend sei, unser Handeln zu bestimmen, die eben alles umfasse. Denn diejenige Philosophie allein scheint dieser Schule einen festen Grund der Moral zu geben, die selber auf einer Erkenntnis des Absoluten beruht. In einem Zeitalter, in dem die Meinung häufig ausgesprochen wird, dass die Metaphysik ein für alle mal beseitigt, und der metaphysische Standpunkt gänzlich überwunden sei, ist es eine nicht leicht zu erklärende Thatsache, dass es gerade in England eine Reihe von Denkern giebt, die nichts weniger als Antimetaphysiker sind: Hutchison Stirling, Green, die beiden Cairds, Alexander, Bosanquet, Bradley, um keine anderen mehr zu nennen.

Obgleich innerhalb dieser Schule viele Verschiedenheiten zu Tage treten, stehen doch ihre Mitglieder durch ihre gemeinsame Bekämpfung des Empirismus und ihre gemeinsame Annahme eines geistigen Prinzips als erklärenden Grundes des Universums in sehr enger Beziehung zu einander, und ihre Anschauungen sind in erster Linie von derselben philosophischen Quelle beeinflusst: von dem deutschen Idealismus. Nun ist es möglich, den deutschen Idealismus als die Lehre, die aus der Entwickelung der Prinzipien Kants hervorgegangen ist, zu bezeichnen: also Kant als den Be-

gründer desselben hinzustellen — und dies ist vielleicht die gewöhnliche Anschauung. Allein wenn man Kant richtig verstanden hat, und nicht nur seine Polemik gegen den dogmatischen Idealismus, sondern auch seinen ganzen epistemologischen Standpunkt in Erwägung gezogen hat, und durch die bloss geschichtliche Thatsache der Entwickelungsreihe Kant-Fichte-Schelling-Hegel nicht irre geworden ist, muss man zwischen diesem deutschen Idealismus und dem Kriticismus Kants so streng wie möglich unterscheiden. Kant als den Urheber des modernen objektiven Idealismus (mit Dilthey zu reden) hinstellen, hiesse sein unvergessliches erkenntnistheoretisches Verdienst schmälern und denjenigen Recht geben, die in ihm den Neubegründer der Metaphysik zu erblicken glauben. Wie weit aber dieses Missverständnis der Bedeutung Kants in England gegangen ist, ist darin zu erkennen, dass diese idealistische Schule zugleich als der „englische Hegelianismus“ und als der „Neukantianismus“ bezeichnet wird[1]) — was beinahe so klug scheint, als wenn man einen englischen Katholiken als „Neulutheraner“ bezeichnete. Und doch liegt eine Erklärung dieser wunderbaren Doppelbezeichnung vor. Dieser englische objektive Idealismus ist weder durch Kant in durchgängiger Weise beeinflusst, noch ist er als einfacher Hegelianismus aufzufassen. Mit Recht protestiert Bradley[2]) dagegen, dass man von einer Hegelschen Schule in England spricht. Vielleicht ist Hutchison Stirling der einzige unbedingte Anhänger Hegels in England gewesen, und auch er meint in seinem letzten Werke, dass Hegel „zu früh starb“, um seine Lehre der Persönlichkeit des Absoluten genügend klar ausdrücken zu können! Man darf aber sagen, dass von den beiden Namen der des „englischen Hegelianismus“ unvergleichbar richtiger als der andere ist. Niemand kann die Schriften Bradleys, Bosanquets und auch Greens lesen, ohne zu merken, wie weit sie von dem Kantischen Standpunkte entfernt sind, und wie mächtig der eigentliche deutsche Idealismus auf sie gewirkt hat. Bei einigen (z. B. Green) ist der Einfluss Fichtes mehr sichtbar, bei Bradley dagegen sind die Spuren des Einflusses Hegels überwiegend zu merken; aber bei keinem ist der Haupt-

---

[1]) Vgl. Andrew Seth: „Hegelianism and Personality“. Ueberweg, Gesch. d. Phil. 8. Aufl. III, 2. S. 435. Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. S. 481—7. Windelband, Gesch. d. Phil. 2. Aufl. S. 513.

[2]) „Principles of Logic“. Preface.

gedanke Kants weder in dem Vordergrund noch in dem Hintergrund zu finden.

Und doch werden wir, sofern wir von diesen Schriftstellern als einer Schule reden, den Namen „Neukantianer“ beibehalten. Es wird uns dadurch vielleicht um so klarer hervortreten, wie wenig diese Neuheit eine Erneuerung ist.

§ 2. Der eigentliche Führer der englischen Neukantianer ist T. H. Green gewesen. Seine philosophische Thätigkeit bestand in erster Linie in der Bekämpfung des zu seiner Zeit in England herrschenden Empirismus. In England selber gab es damals keine Macht, die im Stande war, der Lehre Humes, Spencers und Mills erfolgreich entgegenzutreten. So wandte sich Green nach dem Festlande [1]) und fand in Deutschland die Mittel, die in der That genügten, nicht nur um den Agnosticismus zu überwinden, sondern auch die Grundlagen einer gen Himmel strebenden Philosophie zu legen — einer Philosophie, die wie der himmelstrebende Babelturm der alten Sage sich schon in Verwirrung und entgegengesetzte Meinungen aufzulösen scheint.

Das Mittel gegen den Empirismus, das Green in dieser Weise suchte und fand, war eben der Begriff des Ich — d. h. ein allgemeines geistiges Erklärungsprinzip, etwas dem Empirismus der Natur der Sache nach völlig fremdes. Die unmittelbare Gewissheit der individuellen Erfahrung, das subjektive Moment, das im letzten Grunde auch für alles Objektive bestimmend ist, dies hebt er hervor als eine Thatsache, ein Erlebnis, das der Empirismus niemals zu erklären imstande gewesen ist [2]) — niemals zu erklären hoffen kann. Und dies machte er zum Mittelpunkte seines Systems. Aber so bald er zur Systematisierung kam, stiess er auf eine grosse Schwierigkeit. Zunächst hatte er von dem individuellen Ich gesprochen — dem Erlebten. Aber um dies zum Erklärungsprinzip des Universums zu machen, musste er es seiner subjektiven Merkmale entkleiden und zu etwas allgemeinem umwandeln. Das Ich konnte nicht mehr das blosse Erlebte bleiben, auch konnte es nicht das transscendentale Ich Kants sein, denn dies Letztere verlangt als erkenntnistheoretisches Korrelat das Ding-an-sich, was Green unbedingt verwirft [3]). Das Ich, das allein

[1]) Der Naturalismus ist für Green immer die eigentliche englische Philosophie. Vgl. Prol. to Ethics §§ 4—6 u. A.

[2]) Einleitung zu Greens Ausgabe der Werke Humes. S. 295 folg.

[3]) Prol. to Ethics § 11. § 38 folg.

zum Zwecke Greens brauchbar war, musste eine metaphysische Bedeutung haben[1]). So entstand das Problem: Ist das allgemeine absolute Ich individuell, persönlich, oder ist die Persönlichkeit nur dem empirischen Ich zuzusprechen[2])? Sind mehrere Ichs anzunehmen, oder kann es nur Ein Ich geben, das absolute, das göttliche allumfassende Bewusstsein? Und obgleich Green in seinen ersten Schriften die Privatindividualität betont hatte, geht er in seinem Hauptwerke (Prolegomena to Ethics) von diesem Standpunkte aus zu dem des objektiven Idealismus über, indem er meint: Es giebt nur Ein Ich — absolut, zeitlos, — das geistige Prinzip, durch welches das Universum zu erklären ist. Ohne dieses absolute Ich hat das individuelle Ich keine erklärliche Bedeutung. Die Privatindividualität wird also durch das Absolute verschlungen[3]).

Mit diesem Übergange ist die Lehre Kants ein für alle mal verlassen, und der Neukantianer nimmt seine Stellung unter den objektiven Idealisten. Denn das Ich ist bei Kant kein metaphysisches Prinzip, sondern etwas durch die Erfahrung Entdecktes und ist (wie alles Erlebte) individuell, zeitlich bestimmt. Ohne dieses individuelle Ich ist Denken unmöglich. Mit jedem Urteilsakte ist das „Ich denke“ notwendigerweise verknüpft, und alle uns erkennbare Existenz ist Existenz für ein bestimmtes Ich. Für Kant ist die letzte Thatsache der Erfahrung und des Denkens weder etwas rein Subjektives noch etwas rein Objektives. Das Subjekt ist niemals allein da, sondern immer mit dem Bewusstsein von etwas anderem, etwas das nicht Subjekt ist, verbunden. So giebt es immer eine Dualität, die doch eine Dualität innerhalb einer Einheit ist. Diese ist die nicht weiter zu analysierende Thatsache der Erfahrung. Von diesem Subjekte kann man nichts weiter sagen, als dass es da ist; und so auch bei diesem Etwas, das mit dem Subjekte immer verbunden ist — man kann es nicht endgültig erklären, und man kann es auch nicht umgehen. Es ist einfach da, und bildet das vielbesprochene Ding-an-sich Kants.

Nun ist das wichtigste dieser ganzen Beweisführung gerade das, was Green nicht richtig verstanden zu haben scheint. Er wollte den Empirismus beseitigen und dazu brauchte er eine posi-

---

[1]) Ibid. § 11. § 33 folg. Dieses „Spiritual Principle“ wird endlich mit Gott identifiziert.

[2]) Ibid. § 67.

[3]) Ibid. § 71.

tive Lehre, wie er sie in Kants Theorie des transscendentalen Ichs und des Bewusstseins überhaupt gefunden zu haben glaubte. Aber er merkte nicht, dass dieses Bewusstsein überhaupt nur der Name war, den Kant dem Ich gab, wenn er von ihm alles Individuelle abstrahierte, um einen Begriff des Ich bilden zu können, der frei von dem bloss subjektiven Inhalte der Erfahrung sein sollte. Wie bemerkt, jedes Erlebte ist individuell und hat keine Allgemeingültigkeit. So ist auch das subjektive Bewusstsein empirisch, individuell, konkret, und selbst wenn es ein Continuum bezeichnet, d. h. als einen ganzen Zeitraum erfüllend vorgestellt wird, so ist es doch für uns immer nur eine lückenlose Reihenfolge von Einzelheiten. Kurz, es giebt keine empirische Identität des Ich. Nun kann man keine allgemeingültige Wissenschaft auf das Einzelne, Individuelle, aufbauen. Die Möglichkeit einer Wissenschaft setzt sogar das Allgemeingültige voraus, und so war es zum Zwecke einer Wissenschaft notwendig, dass Kant den Begriff des transscendentalen Ich aufstellte. Dieses transscendentale Ich wird bei ihm die Bedingung aller möglichen Erfahrung und konnte infolgedessen als allgemeingültig in der Durchführung seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen gebraucht werden. Der Begriff ist also bloss eine wissenschaftliche Abstraktion, und weil es nur eine solche ist, kann sein Gegenstand (das transscendentale Ich) mit Prädikaten versehen werden, die dem subjektiven empirischen Ich unmöglich zugeschrieben werden können. So nennt Kant das transscendentale Ich „stehend", „identisch", „unwandelbar", „bleibend" — Prädikate, die von Erfahrungsobjekten niemals ausgesagt werden können. So verstanden kann das transscendentale Ich weder mit dem empirischen Wesen des Bewusstseins (d. h. mit etwas Psychologischem) noch mit dem Wesen der objektiven Wirklichkeit (d. h. mit etwas Metaphysischem) identisch sein. Man kann dagegen sagen: Es ist das einzelne Bewusstsein, sofern es n i c h t empirisch ist, d. h. sofern es mit dem Begriffe des „Bewusstseins überhaupt" übereinstimmt; und da das „Bewusstsein überhaupt" lediglich ein wissenschaftlicher Begriff ist, und durchaus nichts bezeichnet, was objektiv existiert oder in der Erfahrung realiter zu finden ist, ist das transscendentale Ich auch eine blosse Abstraktion, das Werkzeug der Kantischen Erkenntnistheorie. So sieht man, dass die Methode Kants durchaus immanent ist, und sich innerhalb des Denkens, nicht psychologisch sondern rein erkenntnistheoretisch betrachtet, bewegt. Green wirft Kant vor,

dass er die Psychologie mit seiner Erkenntnistheorie verschlungen habe, aber die Betrachtung des Kantischen Gebrauches der Worte „möglich“ und „überhaupt“ sollte genügen, um diesen Vorwurf abzulehnen. Der Fehler Greens aber ist augenscheinlich derselbe, der bei Fichte zu finden ist: er bildet das transscendentale Ich zu einem transscendenten Ich um, damit er aus der Erkenntnistheorie eine Ontologie oder absolute Philosophie schaffen kann.

Und doch hat Green den Versuch gemacht, das individuelle subjektive Ich und das absolute Ich beides aufrecht zu halten. Zu diesem Zwecke braucht er das Bild eines Satzes, in welchem jedes Wort seine selbständige Bedeutung hat. Das Wort an und für sich bedeutet nicht das, was der Satz bedeutet; andererseits hat der Satz einen Sinn, der bei den einzelnen Wörtern nicht zu finden ist, einen Sinn, der doch zu gleicher Zeit den Sinn des einzelnen Wortes in sich fasst[1]). Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen dem absoluten Willen und dem individuellen Willen: Es geschieht nur vermöge des individuellen Willens, dass der absolute Wille sich geltend macht, und doch ist der individuelle Wille nicht der absolute Wille, sondern etwas an und für sich in gewissem Sinne Selbständiges. Wir können hier die Beweisführung Greens nicht eingehend besprechen; es genügt auf das Resultat seiner Untersuchung hinzudeuten: Er behauptet zwar, dass der Mensch von der äusseren Natur nicht abhängig ist, aber er kann ihn schliesslich nur als durch das Absolute bestimmt hinstellen: aber da nach Green diese Natur selber von dem absoluten geistigen Prinzip abhängig ist, ist die Individualität des einzelnen Willens ebenso sehr durch diese Erklärung gefährdet, als durch die Humesche, von Green im Interesse der Persönlichkeit so entschieden verworfene Ansicht der Naturbedingtheit desselben. Dies ist Green aber niemals klar gewesen, und er baut auf seine in-

[1]) Prol. to Ethics § 71. Der Fehlschluss in dieser Analogie ist augenscheinlich. Der Satz besteht nicht aus Wörtern: ein Satz hat keine Wörter in sich — wir scheiden die Wörter nur durch Abstraktion aus, und wenn ein Wort einmal aus dem Satze ausgezogen wird, dann besteht weder der Satz noch der Bestandteil des Satzes, den wir erst jetzt „ein Wort“ nennen dürfen. Das Herausziehen des Wortes ändert nicht nur den Satz, sondern auch das Wort. In dem Satze hat das Wort keine Bedeutung an und für sich. Erst dann, wenn der Satz zerstört worden ist, gewinnt das Wort eine selbständige Existenz. Und so auch bei dem Willen. Der individuelle Wille ist mit dem „spiritual Principle“ Greens unverträglich.

konsequenter Weise so genannte Freiheitslehre eine Ethik, deren Hauptaufgabe ist, eben durch diese Beseitigung des Determinismus die Verantwortlichkeit des Individuums zu sichern. Das naturgemässe Resultat der Unklarheit dieser Lehre ist eine Spaltung in den Reihen der englischen Neukantianer. Einige der Anhänger Greens wollen seine schwankende Freiheitslehre durchaus beibehalten (z. B. Fairbrother), während andere (z. B. Alexander) sie ausdrücklich verwerfen und einen konsequenten Determinismus vertreten.[1])

§ 3. Unter diesen konsequenten Idealisten ist F. H. Bradley als der jetzige Führer des Neukantianismus zu nennen, und in „Appearance and Reality“, dem bedeutendsten philosophischen Werke, das in England seit Greens „Prolegomena to Ethics“ erschienen ist, nimmt er die Lehre Greens auf, wo dieser sie fallen gelassen hat, und führt sie rücksichtslos zu ihren äussersten Ergebnissen. Man kann sagen, dass bei Bradley der englische Neukantianismus sich von der Lehre Kants völlig loslöst, und zwar in zwei Hauptpunkten, die als für die ganze Richtung des objektiven Idealismus kennzeichnend angesehen werden dürfen, nämlich: 1. die Ablehnung der erkenntnistheoretischen Methode; 2. der Aufbau einer Metaphysik, und zwar eines im Kantischen Sinne dogmatischen Idealismus. Diese zwei charakteristischen Sätze stehen augenscheinlich in sehr engem Zusammenhange mit einander, aber wir werden die Lehre Bradleys besser kennen lernen können, wenn wir die beiden zunächst auseinander halten.

§ 4. Erstens werden wir Bradleys Erkenntnislehre im Vergleich mit der Erkenntnistheorie Kants ins Auge fassen. Erinnern wir uns zunächst an die erkenntnistheoretische Methode im Allgemeinen. Locke sagt, dass er seinen Essay geschrieben hat, weil er überzeugt war, dass „it was necessary to examine our own abilities, and see what objects our understandings were or were not fitted to deal with“[2]). Er untersuchte also die Gegenstände unserer Erkenntnis und den Sinn, in welchem wir unseren Sätzen Wahrheit zusprechen dürfen. Nicht anders wollte Hume die Grenze des menschlichen Verstandes untersuchen, um „the extent and force“ desselben klarzustellen und die Natur unserer

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen“ (Berlin, Reuther & Reichard, 1901), S. 77 ff.

[2]) Frasers „Locke“, S. XVI.

Ideen zu erklären[1]). Sein Verfahren, obgleich, wie dasjenige Lockes, vielfach durch eine überwiegend psychologische Behandlungsweise behindert, ist erkenntnistheoretisch. Er will zeigen, dass unsere Erkenntnis nur dann gültig ist, wenn sie sich zwischen bestimmten Grenzen bewegt. Und so auch bei Kant, der fragt: In welchem Sinne sind wir von Gegenständen unseres Denkens zu sprechen berechtigt? Kommt unseren Sätzen überhaupt Wahrheit zu? Wenn so, in wie fern, und was ist das Kriterium der Wahrheit? Und seine Antwort auf diese Fragen giebt uns: 1. der Satz des Dings-an-sich, des transscendentalen, nicht transscendenten Objekts der Erfahrung, welchem das Denken selbst eine Form giebt; 2. der Satz der objektiven Gültigkeit der Erfahrungsurteile; 3. der Satz der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes. Wir bemerken gleich, dass diese Sätze aus lauter erkenntnistheoretischen Begriffen bestehen.

Nun wenden wir uns Bradley zu. Von vorneherein stellt er sich die Aufgabe, das Erkenntnisvermögen zu üben statt zu prüfen[2]): die Wirklichkeit selber zu untersuchen statt die Möglichkeit jenes Untersuchens[3]): also, ein Kriterium der Wirklichkeit zu entdecken und nicht ein Kriterium der Wahrheit[4]). Zu bedauern ist, dass Bradley nie merken lässt, dass er den erkenntnistheoretischen Standpunkt verstanden hat. Wenn er gesagt hätte: „Die Erkenntnistheorie hat ihre Berechtigung, aber die Metaphysik ist auch zu verteidigen, und diese will ich treiben, während ich die Erkenntnistheorie Anderen überlasse“, könnten wir seinen Standpunkt verständlich finden, wenn wir auch seiner Metaphysik keine wissenschaftliche Bedeutung zuschreiben würden. Aber dies ist sein Verfahren nicht. Statt die Erkenntnistheorie streng bei Seite zu lassen, nimmt er ihre Lehre auf und behandelt sie als eine Metaphysik. Ein Beispiel wird dies anschaulich machen. Kein Begriff der Kantischen Lehre ist wichtiger und zugleich mehr ausdrücklich von erkenntnistheoretischer und nicht metaphysischer Bedeutung, als der des Dings-an-sich. Ohne diesen Begriff beizubehalten, kann man die Kantische Epistemologie gar nicht verstehen, und umgekehrt, ohne den erkenntnistheoretischen Standpunkt eingenommen zu haben, kann man den Begriff des Dings-

[1]) Treatise, Introduction.

[2]) Appearance and Reality, Introduction.

[3]) Loc. cit. Chap. XIII.

[4]) Ibid.

an-sich nicht verwerten. Und doch ist in Betreff dieses Begriffs nichts gewöhnlicher als das Begehen eines dieser beiden Fehler: entweder verwirft man (wie Fichte es gethan hat) das Ding-an-sich und will doch die Erkenntnistheorie beibehalten; oder man verlässt den erkenntnistheoretischen Standpunkt, indem man das Ding-an-sich hypostasiert (wie das von Spencer geschehen ist). Freilich gerade einen von diesen beiden Fehlern hat Bradley nicht gemacht, aber (und dies scheint noch schlimmer zu sein, denn es verrät ein mangelhaftes Verständnis für die Kantische Lehre, indem sie mit einer anderen verwechselt wird) er hat das hypostasierte Ding-an-sich für den (erkenntnistheoretischen) Begriff Kants angesehen. So identifiziert er das Ding-an-sich mit dem Unerkennbaren Spencers, und indem er diesen selbstgeschaffenen Strohmann besiegt, will er als erfolgreicher Gegner Kants angesehen werden[1]). Es lohnt sich also kaum, auf Bradleys Kritik des vermeintlichen Dings-an-sich hier weiter einzugehen. Wie er selbst in einem anderen Zusammenhange gesagt hat, „the best that can be said of its pretensions is that they are ridiculous".

Die Verwerfung des erkenntnistheoretischen Begriffs des Dings-an-sich, mithin des erkenntnistheoretischen Standpunktes (und diese erfolgt trotz der missverständlichen Auffassung jenes Begriffs) bringt mit sich das Verkennen des Objekt-Subjekt-Verhältnissses. Nach Kant ist die Erkenntnis im letzten Grunde weder rein objektiv noch rein subjektiv, sondern eine Einheit, in welcher neben dem Subjektiven ein Bewusstsein von Empfindung, d. h. von etwas Objektivem, einem Nicht-Ich, besteht. Es ist bekannt, dass Fichte infolge seiner Verwerfung des Dings-an-sich, dieses Nicht-Ich als von dem Ich durch die „absolute Thesis" gesetzt erklärte. Bei Bradley ist das Verfahren noch radikaler. Da er das Nicht-Ich als nicht im Bewusstsein gegeben leugnet, lässt er konsequenter Weise auch das Ich selber verschwinden. Die Folge hiervon ist bemerkenswert; denn da das Ding-an-sich nicht mehr besteht, und kein Ich da ist, ein Nicht-Ich vorzustellen, muss die Erkenntnis einfach als gegenstandslos hingestellt werden: d. h. statt der von Kant betonten Übereinstimmung des Begriffes mit seinem Gegenstande, ist bei Bradley die S e l b s t übereinstimmung des Begriffes das Kriterium seiner Wahrheit[2]). Die Trag-

[1]) Op. cit. Chap. XIII.

[2]) „Ultimate reality is such that it does not contradict itself: here is an absolute criterion". Op. cit. Chap. XIII. p. 136. Chap. XXIV stellt dasselbe Kriterium als Kriterium der Wahrheit auf.

weite dieser Auffassung des Kriteriums der Wahrheit ist nicht zu verkennen, besonders wenn man bedenkt, dass Bradley das Kriterium nur nebensächlich als Kriterium der Wahrheit hinstellt, denn für ihn ist es in erster Linie ein Kriterium der Wirklichkeit. Nach Bradley ist die Wahrheit selber noch nicht vollständig wirklich; denn wenn sie durch das Kriterium der Wirklichkeit geprüft wird, stellt sie sich als blosse Erscheinung heraus. Wahrheit nämlich ist das Bestreben, mittels des Urteils die Wirklichkeit zu erfassen — und zwar ein nie völlig erfolgreiches Bestreben. Die Wahrheit ist der Versuch, die Erscheinungen immer von Neuem so zu ordnen, dass sie frei von Selbstwidersprüchen sind. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, indem ein neuer Selbstwiderspruch veranlasst wird, oder indem die Funktion der Wahrheit (d. h. der Umordnung des Gegebenen) selber durch die Aufhebung der Unterschiede in dem Gegebenen aufgehoben wird. Mit anderen Worten, die Wahrheit strebt nach der Identität zwischen Denken und Sein, und sobald sie zu diesem gelangen würde, müsste sie selber aufhören und in die Wirklichkeit übergehen. Aber so weit bringt sie ihr Geschäft nie. Es besteht immer ein unaufgehobener Unterschied zwischen dem Subjekte und dem Prädikate, ein Unterschied, welcher, so lange er besteht, ein Misslingen des Denkens bezeugt, welcher aber, wenn aufgehoben, das besondere Wesen des Denkens völlig zerstören würde[1]). Hier haben wir das Bradleysche Gegenstück zur Kantischen Erkenntnistheorie, und sein Subjekt und Prädikat (in dieser Beziehung) sind in der letzten Analyse das Ich und Nicht-Ich oder Ding-an-sich des Kritikers. Aber nachdem er schon das Nicht-Ich prinzipiell geleugnet hat, kann er diesen Dualismus nicht als wirklich ansehen; denn derselbe widerspricht seinem Kriterium der Wirklichkeit: man kann einen Dualismus nicht ohne Selbstwiderspruch denken: also kann kein Dualismus wirklich sein. So hebt er den Dualismus auf, indem er die Wahrheit als blosse Erscheinung, als nur eine Stufe der Wirklichkeit hinstellt. Hier kommt der Gegensatz zwischen dem metaphysischen und dem erkenntnistheoretischen Verfahren zum allerklarsten Ausdruck: der Erkenntnistheoretiker fragt: Wie können wir unsere Erkenntnis wissenschaftlich beschreiben? Die Antwort lautet: Die Erkenntnis können wir nur dann beschreiben, wenn wir von zwei Elementen sprechen; es kommt gar nicht darauf an, ob wir diese

---

[1]) Op. cit. Chap. XV.

Elemente Objekt und Subjekt, oder Ding-an-sich und Ich, oder Prädikat und Subjekt nennen; Thatsache ist, dass (wie Bradley selber zugiebt) Erkenntnis ohne diese Doppelheit nicht wissenschaftlich zu beschreiben (mithin zu erklären) ist, da sie ohne diese Doppelheit niemals zu Stande kommt. Sie ist ein Prozess, in welchem immer wieder ein Doppeltes gefunden wird. Und so begnügt sich der Erkenntnistheoretiker mit der Beschreibung dieser letzten Elemente des Denkprozesses in ihrem Zusammenhange. Aber damit kann der Metaphysiker niemals zufrieden sein; denn die Metaphysik ist keine Wissenschaft und will keine wissenschaftliche Beschreibung der Thatsachen geben. Sie muss weiter gehen, und bei Bradley thut sie den Schritt, der in der Aufhebung des Unterschiedes dieser beiden letzten Elemente des Denkprozesses besteht. Die Wirklichkeit, meint er, muss selbstübereinstimmend sein; aber das Denken ist nicht selbstübereinstimmend; also ist das Denken nicht wirklich: es ist blosse Erscheinung und besteht nicht in dem von der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie beschriebenen Prozesse, sondern in etwas Anderem.

§ 5. So kommen wir zum zweiten Hauptbestandteile der Bradleyschen Lehre — dem Aufbau einer Metaphysik. Nachdem er die Lockesche und Humesche Lehre wie die Kantische verworfen hat, will er sich rechtfertigen durch die Aufstellung einer positiven Theorie der Wirklichkeit. In seiner Untersuchung hatte er nicht nur den Begriff der Wahrheit, sondern auch alle anderen letzten Begriffe der Philosophie als Erscheinungen hingestellt — Substanz und Eigenschaft[1]), Qualität und Relation[2]), Raum und Zeit[3]), Bewegung[4]), Kausalität[5]), Aktivität[6]), das Ding[7]), das Ich[8]) — bis er zu einem durchaus skeptischen Resultate gekommen zu sein schien. Und doch will er seine Lehre als positiv und nicht nur negativ darstellen. Er sucht eine Wirklichkeit, und giebt zu, dass er, um seine negative Beweisführung zu bestätigen, oder sogar um ihr Gültigkeit zu verleihen, auch einen positiven

---

[1]) Op. cit. Chap. II.
[2]) Ibid. Chaps. I & II.
[3]) Ibid. Chap. IV.
[4]) Ibid. Chap. V.
[5]) Ibid. Chap. VI.
[6]) Ibid. Chap. VII.
[7]) Ibid. Chaps. VIII & XII.
[8]) Ibid. Chaps. IX & X.

Grund dafür finden muss. Und diesen findet er in der Lehre vom oben erwähnten „Etwas Anderen“, in der Lehre der mit sich selbst übereinstimmenden Wirklichkeit, durch welche der Dualismus der Erkenntnis aufgehoben wird.

William James nennt die Metaphysik „an unusually obstinate attempt to think clearly and consistently“ [1]), und in dieser Ansicht scheint Bradley mit dem Psychologen übereinzustimmen [2]). Hier zeigt sich das Verhältnis der Metaphysik zur Wissenschaft in der frappantesten Weise. Die Wissenschaft will das Gegebene denken — die Erfahrung nachdenken; die Metaphysik will überhaupt konsequent denken, und da die Erfahrung, wie Bradley mit bewunderungswürdiger Folgerichtigkeit immerzu nachweist, nicht konsequent gegeben ist, muss man wählen, ob man Metaphysik oder Wissenschaft treiben will. Eine wissenschaftliche Metaphysik (wenn man von Metaphysik im Bradleyschen Sinne spricht) ist eine contradictio in adiecto: denn wenn man das Gegebene denken will, kann man nur verlangen, dass der gebrauchten Methode Konsequenz zugesprochen werden soll — die Resultate sind nicht als konsequent, d. h. selbstübereinstimmend von vornherein vorauszusetzen und zu erwarten; und wenn man unter allen Umständen konsequent denken will, d. h. wenn man nur konsequente Ergebnisse des Denkens als berechtigt anerkennen will, muss man die ganze Erfahrung, so wie sie gegeben ist, auf Grund ihrer Inkonsequenz verwerfen. Man kann es vielleicht als letztes Ziel der Wissenschaft hinstellen, das Gegebene konsequent zu denken; aber dies ist nicht ihr unmittelbares Ziel, und wenn sie es einmal erreicht hat, hat sie das Problem der Metaphysik gelöst. Aber dann wird die Metaphysik selbst nicht mehr bestehen, da die Wissenschaft ihrerseits das Ziel des konsequenten Denkens schon erreicht haben würde.

Also ist die völlige Konsequenz Bradleys darin anzuerkennen, dass er das ganze Gegebene verwirft — Kausalität, Raum und Zeit, das Ich u. s. w. — und alle Erfahrung als blosse Erscheinung und nicht als Wirklichkeit hinstellt. Und das scheint uns der logische Enderfolg seiner Metaphysik zu sein. Diese kann konsequent kein anderes Resultat haben als die Verwerfung der Erfahrung. Und doch will Bradley eine positive Lehre aufstellen,

---

[1]) Textbook of Psychology, p. 461.

[2]) Appearance and Reality, Introduction.

und er versucht sogar, alles das, was er als blosse Erscheinung hingestellt hat, in einem gewissen Sinne wieder als wirklich zu erweisen. Die vernichtende Kritik seines ersten Buches wird durch ein wiederaufbauendes Verfahren im zweiten Buch ersetzt. Wie ist dies möglich? Durch die Anwendung desselben Kriteriums, das Bradley gebraucht hat, um die Erfahrung zu untersuchen, und welches das Resultat gehabt hat, diese als Erscheinung aufzufassen. Das Kriterium der Wirklichkeit, durch dessen Anwendung die Erfahrung sich als unreal herausgestellt hatte, ist allein fähig, das Wesen der Wirklichkeit zu bestimmen: und dies behauptet, dass die Wirklichkeit allein demjenigen zukommt, das mit sich selbst in Übereinstimmung steht [1]). Aber was kann dies noch bedeuten, wenn man die ganze Erfahrung schon als Erscheinung erklärt hat? ist es nicht ein leeres Schema, das der Natur der Sache nach gar keinen Inhalt haben kann? ist es nicht das Unerkennbare Spencers, das wir nicht einmal zu nennen berechtigt sind? Keineswegs. Das Kriterium, meint Bradley, leugnet die Existenz einer Erfahrung nicht: es leugnet nur die Inkonsequenz dieser Erfahrung, und damit alle Erfahrung als gegeben. Es leugnet die Inkonsequenz und behauptet eben damit die Konsequenz. Das Kriterium sagt, dass, wie auch die Erscheinungen dem widersprechen mögen, die Wirklichkeit konsequent sein muss. Und die Wirklichkeit wäre nicht konsequent (selbstübereinstimmend), wenn sie nicht alles Phänomenale in sich enthielte [2]). Aller Erscheinung muss also doch ein gewisser Grad Wirklichkeit zukommen. Ferner muss die Wirklichkeit einheitlich sein [3]). Eine Mehrheit von Realen ist undenkbar, denn „we cannot maintain a plurality save as dependent on the relations in which it stands. Or if desiring to save relations we fall back on the diversity given in feeling, the result is the same. The plurality then seeks to become merely an integral aspect in a single substantial unity, and the reals have vanished“ [4]). Und nun thut Bradley den letzten Schritt dieser positiven Beweisführung; alles was nachher kommt, ist blosse Erweiterung und Ausarbeitung desselben, und hängt in der letzten Analyse von ihm ab: nämlich, Bradley nennt diese von ihm entdeckte einheitliche selbstübereinstimmende Wirklichkeit

---

[1]) Op. cit. p. 137.
[2]) Ibid. Chaps. XII & XIII (p. 140).
[3]) Ibid. p. 141.
[4]) Ibid. p. 143.

„sentient experience". Diese „sentient experience" ist innere Erfahrung, soweit man von der Beschränktheit dieser (als in einem individuellen Bewusstsein gegeben) abstrahiert, und ihr einen absoluten Wert beilegt. D. h. es giebt kein wahrhaft reales Wesen und keine reale Thatsache, abgesehen von dem, was gewöhnlich psychische Existenz genannt wird [1]).

Die Beweisführung an diesem, dem wichtigsten Punkte könnte nicht einfacher sein, als sie ist: sie ist ein blosses ipse dixit, eine dogmatische Aufstellung, die in ihrer schlichten, man möchte sagen, nackten Plumpheit kaum zu überbieten ist. Wenn Bradley diesen Satz irgendwie epistemologisch bedingt hätte, wäre er vielleicht verständlich. Das aber thut er nicht. „Feeling, thought and volition (any groups under which we class psychical phenomena) are all the material of existence, and there is no other material, actual or even possible". Mit diesem Satz nimmt Bradley die Idee der Substanz wieder auf. Ob er sie so nennt oder nicht, kommt nicht in Betracht. Er hat alles, was existiert, als eine in der Erfahrung nur teilweise vorhandene, durch die Erfahrung nicht als solche gegebene psychische Wirklichkeit hingestellt, und eben damit einfach eine geistige Substanz gelehrt. Und in der That kann man die Lehre Bradleys derjenigen Berkeleys sehr ähnlich finden. Man hat bloss an den Satz des Philonous im dritten Dialoge Berkeleys zu denken: „I know that nothing inconsistent can exist, and that the existence of matter implies an inconsistency. Further, I know what I mean when I affirm that there is a spiritual substance, or support of ideas, that is, that a spirit knows and perceives ideas". Freilich würde Bradley seine „sentient experience" nicht für eine „spiritual substance or support of ideas" erklären — dies ist aber bloss eine Sache der Terminologie, und es leuchtet gar nicht ein, warum Bradley sich der Terminologie Berkeleys nicht bedienen will. Wenn die „sentient experience", eventuell das Absolute, die einzige und einheitliche Wirklichkeit ist, und unseren Vorstellungen volle Wirklichkeit nicht zukommt, sondern nur ein Grad der Wirklichkeit infolge des Raumes, den sie in der Wirklichkeit einnehmen, könnte man sie ebenso treffend als „support" dieser Vorstellungen bezeichnen. Der Parallelismus zwischen Berkeley und Bradley ist also der: bei Beiden ist das Kriterium der Wirklichkeit die Kon-

---

[1]) Ibid. p. 144.

sequenz oder Selbstübereinstimmung; beide verwerfen die Materie, weil sie nicht konsequent gedacht werden kann; beiden ist die Wirklichkeit geistiger Natur; Berkeley nennt diese Wirklichkeit „spiritual substance“ und eventuell „Gott“, Bradley „sentient experience“ und eventuell „the Absolute“: der Inhalt dieser Bezeichnungen ist aber in beiden Fällen derselbe. Doch ist einer der Hauptsätze Berkeleys (esse est percipi)[1]) bei Bradley nicht zu finden, denn er unterscheidet zwischen Denken und Sein. Das Denken sei bloss ein Teil der „sentient experience“ oder des Seins. Dies haben wir bei der Besprechung von Bradleys Erkenntnislehre gesehen, wo er die volle Wirklichkeit der Wahrheit leugnete. „Sentient experience“ enthält sowohl Gefühl und Willen wie Denken.

Es ist augenscheinlich, dass diese Metaphysik eben so weit wie die Bradleysche Erkenntnislehre von der Lehre Kants abweicht. Bradley darf sogar an die Seite Berkeleys als der echte Typus des dogmatischen Idealisten (im Sinne Kants) gestellt werden. Kant unterscheidet bekanntlich zwischen dem dogmatischen und dem transscendentalen Idealisten. Der Unterschied zwischen diesen beiden ist prinzipiell derselbe, den wir bei der Besprechung des Kriteriums der Wahrheit gefunden haben: der dogmatische Idealist ist derjenige, der über die Grenzen der Erkenntnis, die die Erkenntnistheorie gezogen hat, hinaus geht und Lehrsätze über die substantielle Wirklichkeit resp. Unwirklichkeit der Gegenstände (an sich) der Erkenntnis aufstellt; der transscendentale Idealist dagegen ist derjenige, der immer innerhalb jener Grenzen sich im Denken bewegt, und darauf verzichtet, Urteile über solche Gegenstände zu fällen, welche die Erkenntnistheorie schon in das Jenseits unserer Erkenntnis verwiesen hat[2]). Demnach tritt Berkeley als dogmatischer Idealist hervor, indem er „den Raum, mit allen Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für blosse Einbildungen erklärt“[3]). Bradley wird dogmatischer Idealist, indem er der „sentient ex-

[1]) Wenn Berkeley unter „percipi“ alle psychischen Vorgänge verstand (was sehr zweifelhaft ist), stimmt Bradley mit ihm auch hier überein.

[2]) Vgl. Kr. d. r. V. (Kehrbachs Ausgabe), S. 311 folg. und S. 401 folg. Ferner Prolegomena § 13. Anmerkung II.

[3]) Kr. d. r. V., S. 208.

perience“ eine substantielle Bedeutung zuschreibt, oder, wie er selber es ausdrückt, sie auf Grund seines Kriteriums der Selbstübereinstimmung als die einzige Wirklichkeit hinstellt.

Wie gesagt, ist mit dieser Identification von „sentient experience“ mit der Wirklichkeit die Möglichkeit gegeben, alle schon als Erscheinung verworfene Erfahrung wieder als in einem gewissen Sinne wirklich aufzunehmen. Denn nichts kann ausserhalb der Wirklichkeit liegen: alles was ist, ist wirklich. Dies scheint zunächst mit dem Kriterium der Selbstübereinstimmung gar nicht übereinzustimmen. Bradley hat schon gezeigt, dass alle Erfahrung blosse Erscheinung und nicht Wirklichkeit sei; nun erklärt er alle Erscheinung doch für wirklich, und zwar ist er durch sein Kriterium der Selbstübereinstimmung zu diesem Paradoxon getrieben. Er will es aber nicht als Paradoxon ansehen, und giebt ihm den Schein der Konsequenz, indem er von Stufen der Wirklichkeit redet[1]). Dem Absoluten allein, meint er, kommt volle Wirklichkeit zu, die einzelnen Momente der Erfahrung sind nur „mehr oder weniger“ wirklich. Dies ist nur eine der Redensarten, durch welche Bradley über die Schwierigkeiten seines Paradoxons hinweg zu gleiten sucht. In derselben Weise unterscheidet er auch zwischen dem, was das Absolute *hat*, und dem, was es *ist*: „You may affirm that the Absolute has ugliness and error and evil, since it owns the provinces in which these features are partial elements. But to assert that it *is* one of its own fragmentary and dependent details would be inadmissible“[2]). Und doch betont Bradley überall, dass das Absolute alle „sentient experience“ und nur „sentient experience“ ist, und dass aller Erscheinung die Wirklichkeit zukommt. Um diesen Punkt noch anschaulicher zu machen, werden wir das Verfahren Bradleys, durch welches er verschiedenen Momenten der Erfahrung ihre Stellung in der Wirklichkeit zuweist, klarzulegen versuchen. Fassen wir beispielsweise seine Behandlung des Schmerzes ins Auge[3]). Zweierlei Voraussetzungen werden gemacht: 1. die Wirklichkeit ist eine harmonische Einheit (nach dem Kriterium der Selbstübereinstimmung); 2. der Schmerz existiert. Die Frage ist, wie kann

---

[1]) Appearance and Reality, Chap. XXIV. Ferner pp. 487. 496. Vgl. „Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England“ u. s. w. §§ 34. 35.

[2]) Op. cit., pp. 488—9.

[3]) Op. cit., p. 198 folg.

die Existenz des Schmerzes mit der Harmonie der einheitlichen Wirklichkeit konsequent gedacht werden? Und dies löst sich in die engere Frage auf: ob die Schmerzlichkeit („painfulness") des Schmerzes in einer höheren Einheit verschwinden, oder aufgehoben werden kann? Wenn dies geschehen kann, wird der Schmerz als Ganzes betrachtet („considered as a whole")[1]) aufgehört haben, Schmerz zu sein. Nun zieht Bradley die Erfahrung in so fern in Betracht, dass er vom psychologischen Standpunkte aus behauptet, es sei möglich, eine Bilanz zu Gunsten des Überwiegens der Lust aufzustellen. Also ist kein positiver Grund gegen die Annahme vorhanden, dass die Schmerzlichkeit des Schmerzes im Absoluten verschwindet. Andererseits, kraft des allgemeinen Prinzips der harmonischen Einheit der Wirklichkeit muss der Schmerz in dieser Weise aufgehoben sein. Demgemäss lautet die Beweisführung: Es giebt eine empirische Möglichkeit des Verschwindens des schmerzlichen Wesens des Schmerzes, trotz seiner unzweifelhaften Existenz, in dem Absoluten; nach dem Prinzipe der Selbstübereinstimmung muss dieses Verschwinden real sein; also ist es real. („For what may be, if it also must be, assuredly is").

Dieses eine Beispiel des beständigen Verfahrens Bradleys[2]) zeigt in klarster Weise das Wesen der oben besprochenen metaphysischen Denkart. Der Metaphysiker (im Sinne Bradleys) will nicht Wissenschaft treiben, sondern etwas Anderes. Der Mann der Wissenschaft will die Erfahrung nachdenken — will das Reale entdecken: er will nicht das Reale zwingen, sich in seine Denkformeln hineinzufügen, sondern parendo vincire. Der Metaphysiker dagegen will konsequent denken: das Wichtige ist die Form des Denkens — die Konsequenz. Schon durch die Annahme dieses Kriteriums der Selbstübereinstimmung oder der Konsequenz hat er der Realität ein Ideal aufgezwungen. Denn ob das Reale im letzten Grunde konsequent ist oder nicht, ist erst dann zu erkennen, wenn wir dasselbe bis ans Ende erforscht haben. Bis dahin aber kann der Metaphysiker nicht warten — er tritt mit seinem Kriterium, seinem Ideal hervor und fordert das Reale auf, mit demselben übereinzustimmen. Das Reale schweigt natürlich, und da also keine Antwort gegeben wird, und so sein Satz unwidersprochen bleibt, meint der Metaphysiker (wenigstens

---

[1]) Wiederum eine Redensart, um das Paradoxon zu verschleiern. Vgl. den Gebrauch der Phrase „in the main", p. 199.

[2]) Vgl. Op. cit., pp. 196, 199, 201, 202, 240 u. A.

dieser[1]) meint es), dass das Reale mit ihm übereinstimmt, und er stellt sein Kriterium als Kriterium der Wirklichkeit hin. Diese Denkart hat den Grundfehler der Scholastik in sich — sie verkennt nämlich den eigentümlichen Charakter des Ideals und verwechselt infolgedessen das „ens realissimum“ mit dem „ens perfectissimum“ [2]).

§ 6. Es leuchtet gleich ein, wie sehr dem Kantischen Geiste dieser sogenannte Neukantianismus Bradleys zuwider ist. Wir dürfen aber eine Bemerkung hinzufügen, um diesen Grundunterschied der beiden Richtungen noch deutlicher hervortreten zu lassen. Bradleys Methode ist die: er stellt ein Ideal auf, und zwar das des konsequenten Denkens. Dieses Ideal sieht er mit einer Art Verehrung, man könnte fast sagen mit Anbetung, an, und stellt es schliesslich als alleingültiges Erklärungsprinzip der Wirklichkeit hin. Nun, wenn es überhaupt die Rolle eines Ideals wäre, ein solches Prinzip zu liefern, so könnte man doch schwerlich das Eine Ideal mit völlig unmotiviertem Ausschluss aller anderen zu diesem Zwecke annehmen. Aber selbst hiervon abgesehen, sieht man sofort, wie verschieden die Kantische Methode ist. Das Ideal tritt bei Kant ebenso stark hervor, wie bei Bradley, und seine Verehrung dafür ist beinahe die einzige Begeisterung, die das contemplative Leben des Königsberger Professors zu zeigen hat. Das grosse Ideal Kants ist freilich nicht ein Ideal des blossen Denkens[3]), wie das Bradleysche — es ist ein Ideal des praktischen Lebens, und zwar das moralische Gesetz. Aber Kant will es ebenso wenig wie sein Ideal der Schönheit oder der Wahrheit zum Erklärungsprinzip des Universums machen. Sein Verfahren ist, was die praktische Vernunft betrifft, dasselbe wie bei der Behandlung der theoretischen Vernunft: seine Methode ist immanent (transscendental) nicht transscendent. Er will Wissenschaft treiben, nicht Metaphysik, und so will er innerhalb des Gebietes der praktischen Vernunft bleiben, und die Thatsachen des moralischen Lebens schildern und, soweit wie möglich, typisch feststellen. Die Begriffe, die er in seiner Ethik gebraucht, entbehren

---

[1]) Es giebt natürlich Metaphysiker, die nicht in einer in diesem Sinne dogmatischen Weise verfahren.

[2]) Trotz seiner Polemik gegen diese Verwechselung. Op. cit. p. 155.

[3]) Kr. d. r. V., S. 452.

allen metaphysischen Wert [1]) — sie sind nur innerhalb des Reiches des moralischen Handelns gültig und haben nur dann einen Sinn, wenn man sie von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkte aus betrachtet. Dies ist die Bedeutung der Kantischen Lehre der Willensfreiheit, des moralischen Gesetzes, der Pflicht und sämtlicher theologischer Ideen. Und dies alles heisst einfach, dass Kant mit Bewusstsein das Ideale und nicht das Reale behandelt. Er erkennt die Thatsache an, dass innerhalb der Grenzen unserer Erkenntnis das Ideale und das Reale sich keineswegs decken. Ganz anders ist es bei Bradley. Ihm ist das einzige Reale das logische Ideal. Und bei Bradley ist diese Thatsache um so merkwürdiger, da er selber gegen die Erhebung des moralischen Ideals zum Erklärungsprinzipe der Wirklichkeit polemisiert. Er meint, das moralische Ideal sei für den Thatbestand der Wirklichkeit keineswegs bestimmend — im Gegenteil, es sei der Unterschied zwischen dem Sollen und dem Sein, der das Bestehen des ersteren ermöglicht [2]). Er behauptet aber, dass die Metaphysik das Sein untersucht, und so sei ihre Funktion von derjenigen der Ethik gänzlich verschieden, und demgemäss sei sie im Stande, der Ethik zu erklären, was wirklich ist. Dagegen kann die Ethik gar nichts über das Wesen des Seins aussprechen. Die Ethik „must not dictate as to what facts are, while it refuses to admit dictation as to what they should be“ [3]). Wir haben aber schon gesehen, dass das Verfahren Bradleys nichts weniger als eine Entdeckung der Wirklichkeit ist. Im Gegenteil, es ist der Versuch, der Wirklichkeit ein Ideal, ein Sollen aufzuzwingen. Er sagt nicht, „die Erfahrung lehrt uns, dass die Wirklichkeit konsequent ist“, sondern „die Erfahrung ist gar nicht konsequent, sie ist sogar widerspruchsvoll, und infolge dessen muss sie verworfen werden. Also, die Wirklichkeit soll mit meinem Ideal übereinstimmen“. Das ist der Sinn der Lehre von der Selbstübereinstimmung: das einzige Reale ist das logische Ideal. Und dieser Satz drückt keine Erkenntnis aus, sondern einen Glauben, und dieser Glaube enthält ein Dogma, das eben so schwer konsequent zu denken ist wie die orthodoxe

---

[1]) „Der Gegenstand einer blossen transscendentalen Idee ist etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz notwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden“. — Kr. d. r. V., S. 291. Vgl. Vorrede zur Kr. d. pr. V.

[2]) Appearance and Reality, Chap. XXV.

[3]) Ibid., p. 154.

Trinitätslehre der Kirche — nämlich das Dogma der Stufen der Wirklichkeit, das Paradoxon des objektiven Idealismus.

§ 7. Und freilich ist die hier angedeutete Ähnlichkeit zwischen dieser Metaphysik und einer religiösen Lehre keineswegs eine zufällige oder willkürliche. Im Gegenteil, wenn man sich zu der Religionslehre Bradleys wendet, findet man eine merkwürdige Übereinstimmung (in gewissen Hinsichten) zwischen der da gegebenen Schilderung des Wesens der Religion und der oben gezeigten Bewegung des metaphysischen Denkens Bradleys. Fassen wir diese Religionslehre kurz zusammen[1]): Hier wie überall entwickelt Bradley seine Theorie mittels des Kriteriums der Wirklichkeit, und um zu der Religion zu gelangen, wendet er dasselbe erst auf die Moral an.

Moralität ist, wie jede andere menschliche Vortrefflichkeit, ein Gut, und gehört zu derselben Gattung wie Schönheit, Kraft und sogar Glück. Das Gute ist die Verwirklichung eines wünschenswerten idealen Inhalts in der Existenz. Nun ist es eine Forderung der Moralität, dass das Gute zu jeder Zeit und überall zu finden sei. Es darf keine Ausnahme geben und keinen Zweifel betreffs der Natur dessen, was da ist: es muss als das Gute anerkannt werden. Das Böse muss abgeschafft und durch völlige Harmonie ersetzt werden. Diese Forderung ist aber selbstwidersprechend. Denn, dass das Böse abgeschafft werden soll, setzt voraus, dass es schon da ist: und wenn das Böse nicht da wäre, dann wäre die Forderung selber Illusion. Also m u s s es einen Gegensatz zwischen der Realität und dem Guten geben. Demgemäss ist die Moralität nicht absolut wirklich, und ihre Forderung geht über sich selbst hinaus und führt zu einer höheren Form des Guten, einer Form, welche im Stande ist, den Selbstwiderspruch der Moralität zu beseitigen und völlige Harmonie einzuführen. Diese höhere Form der Wirklichkeit, zu der die Moralität treibt, ist die Religion. Und nun fragt Bradley: In wie fern ist der Religion Wirklichkeit zuzuschreiben? Die Antwort lautet hier wie überall: Ihre Wirklichkeit ist eine beschränkte, denn die Religion ist nicht selbstübereinstimmend. Durch die Forderungen der Moralität getrieben, löst sie sich von der Aufgabe los, alles gut zu m a c h e n und behauptet, dass alles gut i s t. Sie leugnet das Böse, indem sie alles unter einen vollkommenen Willen stellt. Der

---

[1]) Appearance and Reality, Chap. XXV.

Hauptfaktor der Religion ist der Glaube und, in der That, ein Glaubenmachen; er beruht auf der Existenz des Vollkommenen — und doch ist die Religion nur des Bösen wegen da! Und so schwankt die Religion zwischen zwei Abgründen: der moralischen Pflicht, über die Moral hinauszugehen, und der religiösen Pflicht, moralisch zu bleiben. So hat endlich die Moralität zur Leugnung des Bösen geführt — d. h. sie hat eine neue Pflicht auferlegt, die religiöse Pflicht, welche als die moralische Pflicht, nicht moralisch zu sein, bezeichnet werden kann.

Dieser Widerspruch kann theologisch so dargestellt werden: Gott muss entweder in Beziehung zu den Menschen stehen, oder nicht. In Beziehung stehend ist Gott bedingt — aber als Gott kann er nicht bedingt sein. Und wenn er als ausser Beziehung stehend angesehen wird, verliert er alle religiöse Gültigkeit. Er wird ein blosses Abstraktes, ein Absolutes, ohne konkrete Eigenschaften — und mit einem solchen Gott hört alle Religion auf. Die Religion schwankt also zwischen einem sog. philosophischen Gott, der unerkennbar ist, und einer gefühlserregenden Persönlichkeit, die nur für das Subjekt da ist und keine objektive Gültigkeit besitzen kann.

Der Parallelismus zwischen dieser Religionslehre und der Metaphysik Bradleys ist auffallend. Auf der einen Seite sind zu merken: 1. Widerspruch zwischen den Ansprüchen der Moralität und der Erfahrung; 2. Fortschritt von Moralität zu Religion, welcher in der Leugnung dieses Widerspruches besteht; 3. Auflösung der Religion, die durch das Kriterium der Wirklichkeit als Erscheinung hingestellt wird, in das Absolute.

Auf der anderen Seite finden wir: 1. Widerspruch zwischen den Ansprüchen des Denkens und der Erfahrung; 2. Fortschritt vom wissenschaftlichen Denken zur Metaphysik, welcher in der Leugnung dieses Widerspruches besteht; 3. Auflösung der Metaphysik (durch das Kriterium der als Erscheinung und nicht Wirklichkeit hingestellten Wirklichkeit) in das Absolute[1]. Der Prozess ist in beiden Fällen derselbe, die Veranlassung des Prozesses ist aber, wegen der Verschiedenheit des Inhaltes, verschieden. Denn, meint Bradley, die Religion ist Sache des Gefühls[2], die Meta-

---

[1]) Op. cit. Chap. XXVI.

[2]) Op. cit., p. 438 Note.

physik dagegen Sache des Denkens. In der Religion gipfelt alle Gefühlserscheinung in einer Form, der ein möglichst hoher Grad von Wirklichkeit als Gefühl zukommt; in der Metaphysik gipfelt alle Denkerscheinung in einer Form, der ein möglichst hoher Grad von Wirklichkeit als Denken zukommt. Keine von diesen beiden Formen hat volle Realität, und keine von beiden steht über der andern, weil sie mehr Wirklichkeit enthielte.

Aber hier müssen wir fragen: Besteht in der That diese Verschiedenheit des Inhaltes der Religion und der Metaphysik bei Bradley? Gewiss meint er, dass sie besteht; aber ist nicht seine Metaphysik, wenn näher betrachtet, ebenso sehr Gefühlssache wie Verstandessache? Wir haben gesehen, dass seine metaphysische Methode nicht durch Erkenntnis bestimmt wird, sondern durch ein Ideal des Denkens — ein Ideal, das eben so sehr ein Sollen enthält als das Ideal der Moralität. Und thatsächlich, wie Bradley das Wesen der Religion als die Leugnung des Widerspruchs in der Erfahrung (des Bösen) schildert, so schildert er die Metaphysik gleichfalls als die Leugnung des Widerspruchs (des logischen Widerspruchs) in der Erfahrung: eine Leugnung, die im Falle der Metaphysik wie im Falle der Religion sich ganz und gar auf Glauben stützen muss. D. h. die Metaphysik Bradleys ist kein reiner Denkprozess und zwar nicht einmal in der Hauptsache ein solcher. Sie giebt uns keine Erkenntnis: sie ist der Wissenschaft gänzlich fremd. Wie die Religion ist sie Gefühlssache, und liefert einen Glauben. Ob dieser metaphysische Glaube fähig ist, mit dem religiösen in Konkurrenz zu treten, können wir hier nicht untersuchen, aber wenn man bedenkt, dass das letzte Resultat dieses Bradleyschen Glaubens das ist: alles zu gleicher Zeit zu verneinen und zu bejahen, wird man nicht lange über seinen Wert für praktische Zwecke im Zweifel sein.

§ 8. Wir haben jetzt gesehen, wie Bradley durch seine Auffassung des Problems der Philosophie und durch seine Methode bei der Lösung desselben in schroffsten Gegensatz zu Kant gekommen ist, und zwar, indem er in letzter Hinsicht das eigentümliche Wesen der Erkenntnis verkannt hat. Seine Methode hat ihn auch zu einem unlösbaren Paradoxon geführt, nämlich zur Behauptung, dass es Grade in der Realität giebt[1]). Dies ist eine Ver-

[1]) „The doctrine of degrees in reality and truth is the fundamental answer to our problem". (Op. cit. p. 487.)

letzung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Nur jemand, der die Konsequenz des Denkens zum obersten Prinzip alles Seins erhebt, konnte zu gleicher Zeit meinen: 1. dass alle Elemente der Erfahrung existieren[1]; 2. dass es in der Wirklichkeit keinen Widerspruch giebt[2]; 3. dass einige Elemente (resp. alle Elemente) der Erfahrung als unwirklich verworfen werden müssen, weil sie selbstwidersprechend sind[3]; 4. dass es keine Wirklichkeit ausser der Erfahrung giebt[4]. Wie zu erwarten war, ruht dieses Paradoxon im letzten Grunde auf der Erkenntnislehre Bradleys. Wie oben gezeigt, sucht Bradley von vornherein nicht ein Kriterium der Wahrheit, sondern eines der Wirklichkeit. Bei der Prüfung der Wahrheit durch dieses Kriterium stellt es sich heraus, dass der Wahrheit die Wirklichkeit nicht zukommt. Dieses Resultat scheint einfach genug, aber die Frage, die daraus entsteht, ist für das System Bradleys sehr verhängnisvoll. Die Frage ist die: Wenn Bradley die Wahrheit gefunden hat, wie kann er sie erkennen? Denn nach ihm ist die Wahrheit blosse Erscheinung, d. h. sie muss immer einen Widerspruch in sich schliessen. Andererseits, wenn Bradley die Wirklichkeit finden will, ist sie ihm ebenso unerkennbar, da sie sich als Wahrheit nicht ausdrücken kann: denn die Wahrheit ist nicht wirklich, sondern Erscheinung. Die Wahrheit also soll als unwirklich verworfen sein, und die Wirklichkeit wird als unwahr thatsächlich verworfen. Und dies trifft nicht nur die Sätze, die Bradley selber kritisiert hat, sondern auch den Satz, den er als Kriterium der Wirklichkeit aufstellt. Dieses Kriterium hebt sich selbst auf, und beweist nur eins, nämlich, dass es unhaltbar ist. Es entdeckt die Wirklichkeit nicht — es treibt nur zu einer allgemeinen Skepsis.

§ 9. Obgleich unsere Kritik ziemlich scharf gewesen ist, erkennen wir den genialen Scharfsinn und die anregende Klarheit des Bradleyschen Werkes vollständig an. Die Lehre desselben ist aber durchaus unbefriedigend, weil sie zu einem vollständigen Skeptizismus führt. Um diesem Skeptizismus zu entrinnen und eine positive Philosophie zu gewinnen, muss man sich wieder zu der Erkenntnistheorie wenden. Diese liefert allerdings keine

---

[1] Op. cit. p. 131.
[2] Op. cit. p. 140.
[3] z. B. die Zeit op. cit. p. 43.
[4] Op. cit. p. 144 folg.

Metaphysik, aber gerade deshalb, und weil sie eine Wissenschaft ist, kann man von ihr einen Fortschritt erwarten. Die Leistungen Lockes, Humes und Kants in dieser Wissenschaft bilden einen Entwickelungsgang, der sich in die Jetztzeit fortsetzt. Die wahren Neukantianer sind die, die diese Wissenschaft treiben und die Ergebnisse der Untersuchungen des Meisters zu kontrollieren, zu verbessern, zu ergänzen und weiterzubringen suchen.

Kantian Literature in America since 1898.

By J. E. Creighton, Cornell University.

In writing a report of American philosophical literature for the „Kantstudien", it is difficult to determine with certainty the limits which should properly be observed. For it is true of America, as of European countries, that almost every philosophical work has some relation to Kant, either by way of affiliation or of opposition. Indeed, Kant's philosophy has become a living part of our speculative thought, the atmosphere in which it draws its breath; and even in works where there is no explicit dependence upon his philosophy — or perhaps even openly expressed opposition — the influence of the critical philosophy is yet clearly evident in the formulation of problems and in the entire method of investigation. But it is plainly impossible to pass in review all the philosophical books and articles that have appeared in America since 1898 without overstepping the proper limits of a report. It is therefore necessary to select, as best one may, the books and periodical literature which deal more directly with Kant's philosophy, or which are intimately connected with him through their results.

As in my previous report, I shall deal first with the new books, and secondly with magazine articles.

I. New Books.

Royce, Josiah, Professor of the History of Philosophy in Harvard University. *The World and the Individual.* New York, The Macmillan Company, 1900 — pp. XVI, 588. — This volume is composed of the first series of Gifford Lectures delivered by the author before the University of Aberdeen in 1898. A second series of lectures was delivered by Professor Royce in the following year, and will shortly appear as a separate volume[1]). Besides the lectures actually delivered, the work before us contains a long supplementary essay (pp. 473—588) entitled „The One, the Many, and the Infinite", which is largely concerned with F. H. Bradley's position regarding the relation of the Finite and Infinite as given in his *Appearance and Reality.* This essay is an important discussion from a

[1]) Since the above was written this volume has been published, and will be dealt with in my next report.

fresh point of view of this most fundamental and ultimate problem. Our concern, however, is more directly with the main portion of the book, which falls into four divisions, dealing respectively with what the author calls the four historical conceptions of reality. These four conceptions, which are taken up in order, are Realism, Mysticism, The Standpoint of Validity (which the author identifies with that of the Kr. d. r. V.), and the author's own theory. This latter has nowhere I think, a name affixed to it, but it belongs to the general Hegelian type, and may perhaps be called „Objective Idealism". The main significance of the work arises from the fact that the author has made a deliberate attempt to find a place for Will in his synthesis, and thus to obviate the objection so often brought against theories of this type, that they are abstractly logical and yield no principle of individuation. On this point he says in his preface: „In my first book the conception of the Absolute was defined in such wise as led me to prefer, quite deliberately, the use of the term 'Thought' as the best name for the final unity of the Absolute. While this term was there so defined as to make Thought inclusive of Will and of Experience, these latter terms were not emphasized prominently enough, and the aspects of the Absolute Life which they denote have since become more central in my own interests. The present is a deliberate effort to bring into synthesis, more fully than I have ever done before, the relations of Knowledge and of Will in our conception of God" (p. IX).

We cannot here follow the author's discussion and criticism of Realism, Mysticism, and Validity, as answers to the question regarding the nature of Being. I wish to remark, however, that his representation of Mysticism as absolute subjectivism does not seem historically justifiable, and also, as Paulsen has shown, that Kant's doctrine of *„mögliche Erfahrung"* is by no means to be taken as representative of his ontological conception of reality.

In working out his own theory, Royce starts, like Kant, from experience. „To inquire regarding the nature of an idea and its true relation to Reality is to attack the world problem in the way which promises most for success". Indeed, this is the central problem of the whole work, and the author's metaphysical views follow directly from his theory of the nature of the idea and its relation to its object. Intelligent ideas, we are told, belong rather to the motor side of life than to the merely sensory; they always involve a consciousness of how we propose to act towards the things of which we have ideas. „By the word ‚Idea' . . . I shall mean in the end any state of consciousness, simple or complex, which, when present, is then and there viewed as at least the partial embodiment or expression of a single conscious purpose" (pp. 22, 23). Besides this *internal* purpose, which is regarded as primary and essential, an idea always has an *external* meaning, in that it refers beyond itself to an object. Now the course of Royce's argument may be described as a dialectical movement by means of which he unites the internal purpose of the idea with what appears to be its external significance Or, more precisely expressed, the argument is directed to show that the reference of the idea to an external object is simply the necessary completion and

development of the internal meaning — an appeal from an incomplete and partially understood purpose to its complete embodiment and realization in an Absolute Experience.

This argument is worked out with great skill, and although the final conclusion appears to the writer to be reached by a *tour de force*, the discussion must be recognized as of great importance because of the freshness and originality of the method that it employs.

In my last report I discussed Professor G. T. Ladd's *Philosophy of Knowledge*. Since that time the same author has added to his systematic writings a metaphysical treatise: *A Theory of Reality*. New York, Charles Scribner's Sons, 1899 — pp. XV, 556. — Professor Ladd is the only American writer who has undertaken to treat all branches of philosophy in an extended system. In 1887 he began this work with the publication of his *Elements of Physiological Psychology*. This was followed a few years later by *Psychology Descriptive and Explanatory*, *The Philosophy of Mind*, and *The Philosophy of Knowledge*. In the concluding chapter of the work before us, the author gives a summary of the conclusions that he has already obtained, and intimates that to complete his system there are still necessary investigations in Ethics, Aesthetics, and the Philosophy of Religion.

The fundamental positions of *The Theory of Reality* were already outlined in the author's earlier books; but they are here elaborated at length and rendered much more complete and systematic. In many respects this seems to me the best of Ladd's systematic works and it does much to bring into relation and to render more significant the discussions of the preceeding volumes. The general type of philosophy here presented to us is closely akin to that of Lotze, though the method of investigation is quite independent, and the discussions have quite a different starting-point. But, like Lotze, the author protests against the absoluteness of the Kantian distinction between phenomena and things in themselves, maintaining that knowledge of reality is necessarily implicated in a knowledge of appearance. The result of the final synthesis that he reaches is an Idealistic Monism — the unity of all things in an Absolute Life that is not a blank identity, but still (as the author maintains) leaves room for the variety and true reality of individual existence. Furthermore, in agreement with Lotze, he holds that this relation of the Absolute to the particulars embraced under it can be most adequately conceived in analogy with that of the knowing and willing self to the manifold of ideas and conscious content that constitute the mental life. — The author tells us that the view of the world that is here presented as the result of metaphysical reflection is by no means complete in all its details. It is only to be regarded as an outline to be filled in by further inquiries into the domains of Ethics, Aesthetics, and the Philosophy of Religion.

Another important and extensive work is from the pen of a Princeton professor of philosophy: *Foundations of Knowledge*. By **A. T. Ormond.** New York, The Macmillan Company, London, Macmillan & Co. 1900 — pp. XXVII, 528. This book is dedicated to the memory of James Mc Cosh, who was for many years the most prominent representative of Scottish

philosophy in America. The author, however, has been greatly influenced by German thought, and especially by the philosophy of Kant. Indeed, the book may perhaps be described as an attempt to establish the main results of the Scottish philosophy by adopting the method of Criticism, while rejecting the negative conclusions of Kant's epistemology. The book, however, is much more than a discussion of old problems along traditional lines. The author's discussions are always fresh and vigorous, he is in sympathy with modern scientific investigation, and at the same time displays genuine speculative insight in his grasp of the significance of facts and theories. I quote a passage from the Preface which calls attention to what the author regards as the most important features of the book. „One of the points insisted on as cardinal is the place assigned to the notion and function of experience. That knowledge is an intra-experiental term, and that philosophy must be an interpretation of experience in the broad sense, are taken to be propositions that are not open to serious dispute. Again, the doctrine of the internal complexity of being must be regarded as one of fundamental importance. For if being is conceived to be in the last analysis internally simple and structureless, it follows that it will be opaque to Knowledge and that philosophy must give it up in despair . . . Furthermore, this doctrine of internal complexity supplies a point of view from which the subject and object distinction in consciousness becomes primary, and on this basis is developed what is doubtless one of the principal features of the book; namely, the distinction of the subjective and objective consciousness of the absolute and the relating of the absolute through its objective consciousness, in a constitutive way, to the world of finite individuals. That the objective consciousness of the absolute is constitutionally individuating, in the sense developed in the discussions, is taken to be a truth of cardinal importance for philosophy, in as much as it supplies a non-partizan principle on which both the individual and the universal may be conserved“ (pp. XXV, XXVI).

This passage may serve also to illustrate how close is the connection of epistemology and metaphysics in the author's thought. The problems of being are never lost sight of in the discussions regarding the nature of knowledge. In my opinion this is a merit rather than a defect in Professor Ormond's work. For if we do not accept the distinction between phenomenon and reality as absolute (and in America this seems to most philosophical scholars an *überwundener Standpunkt*), we must say that all knowledge reveals, more or less directly, the nature of reality. Since, then, the process and the object of knowledge are always in close and necessary connection, it is vain to investigate the former in entire abstraction from the latter. Of course no good can result from confusion, from failure to distinguish different points of view. But the absolute barrenness of much modern investigation into the theory of knowledge has been the result of an anxiety to avoid metaphysics, which has led to the treatment of knowledge as a subjective process, and to the neglect of its necessary ontological implications.

Besides the three large and systematic works already described, it is necessary to mention briefly a number of smaller works which are related, more or less directly, to the philosophy of Kant. The first of these is by the well-known German writer who is now professor of psychology at Harvard University. *Psychology and Life.* By **Hugo Münsterberg.** Boston and New York. Houghton, Mifflin & Company, 1899 — pp. XIV, 286. Of the six papers which make up the contents of this book, all except one had previously been published as separate articles in various American periodicals. They have all to do with the relations and applications of psychology, and bear the following titles: „Psychology and Life"; „Psychology and Physiology"; „Psychology and Education"; „Psychology and Art"; „Psychology and History"; „Psychology and Mysticism". The last essay, Psychology and Mysticism, is a vigorous attack upon the aims and method of the Society for Psychical Research, against setting out with the assumption that certain phenomena are mystical and supernormal, and therefore cannot be explained according to the ordinary canons of scientific investigation. The paper entitled, Psychology and Education, is also a protest against a tendency which the author has perceived in American schools and colleges, to turn to psychology in the utilitarian spirit, with the conviction that it furnishes an account of the nature of the mind, and will, therefore, be directly serviceable in educational work.

The main interest of the book, however, consists in the sharp dividing-line which the author draws between the results of psychological description and the real mental life. A sentence or two from the Preface will serve to indicate the general standpoint which the author has sometimes connected with the names of Kant and Fichte. „These papers endeavour to show that psychology is not at all an expression of reality, but a complicated transformation of it, worked out for special logical purposes in the service of our life. Psychology is thus a special abstract construction which has a right to consider everything from its own important standpoint, but which has nothing to assert in regard to the interpretation and appreciation of our real freedom and duty, our real values and ideals. . . . A scientific synthesis of the ethical idealism with the physiological psychology of our days is thus my purpose" (p. VII). — The method of reaching a synthesis by the simple device of dividing the field is a favorite solution of many difficult problems at the present time. Professor Münsterberg has stated this position so clearly and frankly in regard to psychology and the real mental life, that renewed attention has been directed to both the strength and the weakness of the general doctrine that separates so completely scientific ‚constructions' from the real truth regarding reality. In the first volume of his *Grundzüge der Psychologie* (Leipzig, 1900) the author has presented the same views in an elaborated form to the German public, so that further discussion of his book of English essays is here unnecessary.

The theory of imitation has played a prominent part in recent psychological and sociological discussions, and in the next book on my list we have an attempt to apply this concept to the theory of knowledge.

Methods of Knowledge. By **Walter Smith.** New York, The Macmillan Company, London, Macmillan & Co. 1899 — pp. XXII, 340. It is „one of the main objects of the present work", the author tells us, „to show that what is now offered as science is not truth; that science, physical, mental, moral, philosophical, is not truth; that no science singly can give it, and that all together fail. It is then to be shown that for the attainment of truth a new method must be developed" (p. 11). This new method of attaining truth, when dealing with the not-self, is by reproducing through sympathetic imitation, a copy or likeness of what is to be known. „Since in the effort to know the mind seeks to think things as they are in themselves, and since the facts to be known by a human being are the knowing self and a world of other persons and things, knowledge may be defined as *the presence in the mind immediately, or in copy, of that which constitutes objects*" (p. 35). Professor Smith then proceeds to show that knowledge by means of concepts, which is the method of both science and philosophy, fails to realize the demands of this definition. For concepts are only universals, and knowledge of concrete facts cannot be embodied in universals. It does not, however, follow that knowledge from concepts has no significance at all. In addition to their practical utility, concepts form an indispensable instrument of knowledge. Indeed, the true method of knowledge results from a „synthesis of the methods", the determination of concepts and laws, which are merely an expression of relations of coexistence and succession, being the necessary propaideutic to the real interpretation through sympathetic imitation. „The phenomenon must be studied, in order that that of which it is the phenomenon may be revealed. As a man studies the face of another that he may have sympathy, so it must always be in the cognition of things . . . There must be this synthesis of the methods that the ideal of knowledge may be reached. The sympathy which finds such striking illustration in the artist and the moralist must be joined to the love of observation for its own sake, and the fidelity in the search for facts, which characterize science" (pp. 243—4).

There can be no doubt that the author has here called attention to an important aspect of the process of knowing. It seems to me ,however, that both his definition of knowledge and his treatment of the concepts as an abstract universal are open to serious criticism. These points are so fundamental that it is impossible here to develop this criticism at length. But it is surely evident that the ‚copy' theory of Knowledge is attended by serious difficulties, and that when we forsake concepts and take refuge in the immediate experiences attained through sympathy, we thereby abandon the possibility of any objective standard of truth. Sympathetic imitation may afford experiences which serve as valuable *data* for knowledge, but can never furnish the final and objective form of truth.

Among recent works on Ethics, I shall only mention in passing Professor Thilly's clearly and ably written text-book. *Introduction to Ethics.* By **Frank Thilly.** New York, Charles Scribner's Sons. 1900 — pp. XI, 346. The book is dedicated to Professor Paulsen, and represent

the same general standpoint as that of the latter's *System der Ethik,* which had previously been translated into English by Thilly. It contains much valuable historical matter, and frequent appreciative references to the ethical doctrines of Kant, though the author rejects intuitionism and absolutism, and treats ethics from the teleological point of view.

Kant and Spencer. A Study of the Fallacies of Agnosticism. By **Paul Carus.** Chicago. The Open Court Publishing Company, 1899 — pp. 105. This little work consists of four papers reprinted from the *Monist,* with the following titles: „The Ethics of Kant"; „Kant on Evolution"; „Mr. Spencer's Agnosticism"; „Mr. Spencer's Comment and the Author's Reply". This latter paper reproduces the remarks made by Mr. Spencer in a footnote (which refer in part to Mr. Carus's previous criticism) when republishing in 1891 his article on the „Ethics of Kant" (which first appeared in the *Popular Science Monthly,* August 1888) in the volumes entitled *Essays: Scientific, Political, and Speculative.* Carus, in defending Kant from Spencer's attacks, shows convincingly that the latter knows nothing of Kant. This will not seem surprising to those who have read Spencer's works with care. Spencer is as innocent of any real acquaintance with the history of philosophy as the great German evolutionist Haeckel (whose wonderful *Welträtsel* has found a translator in America). In this connection it may be worth transcribing a few sentences from Mr. Spencer's own statement regarding his knowledge of Kant. This statement is found in the footnote to which I have already referred: „My knowledge of Kant's writings is extremely limited. In 1844 a translation of his „Critique of Pure Reason" (then I think lately published) fell into my hands, and I read the first few pages enunciating his doctrine of Time and Space: my peremptory rejection of which caused me to lay the book down. Twice since then the same thing has happened; for, being an impatient reader, when I disagree with the cardinal propositions of a work I can go no further. One other thing I knew. By indirect references I was made aware that Kant had propounded the idea that celestial bodies have been formed by the aggregation of diffused matter. Beyond this my knowledge of his conceptions did not extend".

Since my last report two treatises of Kant have been translated into English, the *Allgemeine Naturgeschichte,* and the *Träume eines Geistersehers.* The translation of the former work is included in a volume entitled *Kant's Cosmogony* (1900) by Professor **W. Hastie** of the University of Glasgow. As this belongs to English, rather than to American literature, I shall only remark that the Introduction and appendixes added by the translator are extremely valuable, and throw much light upon Kant's activity in the field of the natural sciences. — The *Träume* has been translated into clear and readable English by Emanuel F. Goerwitz, and edited with introduction and notes by **Frank Sewall** (London and New York, 1900). The editor is a clergyman of the Swedenborgian or ‚New' church, and is evidently anxious to emphasize the relation between Kant's thought and that of Swedenborg. After mentioning works by Vaihinger, Heinze, von Lind, and du Prel, in which this relation is discussed, he remarks: „In these investigations it comes to light that not only did Kant find in Sweden-

borg a system of spiritual philosophy so parallel to that of the philosophers in reasonableness that the validity of the one could be measured by that of the other, but that the very system finally followed by Kant himself when he came, later in life, as a lecturer in the University on Psychology and Metaphysics, to enter upon the domain of these inquiries, was largely identical with that of the „Dreams“ he had once affected to be amused at“ (p. IX). Notwithstanding this summing up, the remarks, which are printed a few pages further on, would hardly seem to justify the claim that the investigators quoted regard the systems as „largely identical“, in any ordinarily accepted meaning of this phrase. The editor also adds two appendixes. The first of these contains a citation of those passages from Swedenborg by which the leading affirmations of Kant's *Dissertation* and University Lectures were evidently suggested, or with which they stand in interesting relation (p. XI). In the second appendix is found a translation of Kant's letter on Swedenborg to Charlotte von Knobloch.

Dick, S. M. *The Principle of Synthetic Unity in Berkeley and Kant.* Lowell, Mass., 1898 — pp. VII, 82. This monograph was presented some years ago as a Dissertation for the doctorate at the University of Michigan. The author writes in his preface: „I have undertaken to interpret the metaphysical notes in Berkeley's *Commonplace Book,* and as far as possible discover the Principle of Unity which occasionally manifests itself in Berkeley's works, and which formed a basis for a „Treatise on the Will“ which Berkeley contemplated but never produced . . . The principle of Unity found in Berkeley has been compared and contrasted with that of Kant“. — From a consideration of the various scattered references made by Berkeley to the will (often in the form of thoughts jotted down in single sentences) the author endeavors to show that in Berkeley's conception of the Will we have a principle which may be compared with Kant's Transcendental unity of Apperception, since it furnishes not merely a principle for uniting the individual's experience, but also serves to unify the individual with the world and with God. He is not, however, blind to the fact that Berkeley always looked at philosophical questions from the theological point of view, and was thus prevented from logically working out the implications of his principle. The similarities and contrasts of the two principles are stated at length in the concluding chapter. I shall quote one passage: „In summing up the points of similarity we may say the inquires of both involve the relation of self and the World; both began with experience; both had a dualism; both sought a unity; both saw the necessity of a synthetic activity; both made this activity necessary to experience; both made the active principle thinkable but unknowable; both led us through Reason by means of a transcendent faith, into an undoubted assurance of Immortality, Freedom and God“ (p. 78).

II. Articles.

Schurman, J. G. *Kant's Theory of the a priori Forms of Sense.* Philos. Review, VIII, 1 and 2 (Jan., March, 1899) — pp. 1—22, 113—127.

Kant's a priori Elements of Understanding as Conditions of Experience. Philos. Review, VIII, 3, 4, 5, (May, July, Sept., 1899) — pp. 225—246, 337—356, 449—464. — The articles under the above titles continue the treatment of Kant begun in the author's previously published papers, „Kant's Critical Problem", and „The Genesis of the Critical Philosophy". They constitute a somewhat detailed exposition and criticism of the first two main divisions of the *Kr. d. r. V.* — the Aesthetic and Analytic. In the first of the articles under the former heading, after giving a general exposition of Kant's arguments in the Aesthetic, and pointing out the motives which led Kant to adopt the subjective view of space and time (among which he emphasizes the theological motive), the author first considers in detail the treatment of time. He maintains that Kant has failed to establish the existence of any *a priori* science of time, which might be paralleled with geometry as the science of space, and that the propositions which he adduces in this connection are merely analytic. He then examines Kant's arguments to prove that time is a necessary *a priori* perception, and concludes that they are all inadequate. Further, while admitting that the knowledge of time is conditioned by the nature of consciousness, Schurman refuses to acknowledge that time is *nothing but* a subjective form, and also denies the phenomenalism which Kant based upon that doctrine. „Kant rightly saw that time was subjective. His inference that we can know nothing about the real world rests not on that subjectivity, but on the treatment of time as a universal form, furnished by the mind alone, for the reception of matter given from without. Considered as a subjective possession, apart from the doctrine of form and matter, time really warrants certain inferences regarding the external world as objective ground of its own origination". — The treatment of space in the second article follows similar lines. Kant's arguments are rejected, and the possibility of an empirical theory of space founded on the 'extensity' of sensations is maintained. Finally, it is shown that the fundamental propositions of geometry do not rest upon any *a priori* perception, but upon ordinary perceptive experience. — In the final paper of the second series, after examining Kant's deduction of the categories, and the transcendental schema, Schurman gives a summary of his results from which I quote some sentences: 1) „There can be no doubt that the unity of self-consciousness is the supreme condition of all experience". 2) „There is no knowledge or experience without a synthesis of perceptions, which, as Kant rightly saw, is dependent upon the original unity of self-consciousness". 3) „The synthesis of experience being dependent upon several conditions, we can determine what the functions of self-consciousness in its production may be, if at all, only by reflection on experience and elimination of all other conditions". 4) „The functions of self-consciousness, along with the other conditions of synthesis in experience, must be accepted as ultimate facts. . . . From Kant's own higher point of view of the categories as activities

or functions of the understanding, and not mere notions (even though *a priori*), there is no sense in the problem of Kant's transcendental deduction at all". 5) „There is nothing absolutely universal and necessary in experience. . . . As experience must be accepted as it is given, though it may be dissected into its elements, so the causal relation in experience has no other claim to validity than the fact that it is given. Its dignity, its universality and necessity, its *a priori* origin in the understanding, are all surviving fictions of rationalism". 6) „There is no proof that the twelve categories represent the functions of judging". 7) „What Kant offers as *a priori* knowledge of nature has turned out . . . to be mere tautology, or generalization from experience". 8) „The schematism of the categories . . . has no *raison d'être* except Kant's arbitrary (though historically conditioned) opposition of sense and understanding. In principle, the schematism is really rendered unnecessary by the conception of the categories as functions of the mind, rather than as notions in it". — The author then proceeds to examine and reject, in favor of an empirical view, Kant's theory of substantiality and of causality, and concludes that of the whole Analytic „there now remains, as sole immortal principle, the unity of self-consciousness as supreme condition of all thought and knowledge".

Perry, R. B. *The Abstract Freedom of Kant.* Philos. Review, IX, 6, pp. 630—647. The author of this paper has already furnished a summary of its contents to this journal (Bd. VI, 1, pp. 95—96).

F. Jodl, *Goethe and Kant.* Monist, XI, 2, pp. 258—266.

This paper is written in close relation to and dependence on Vorländer's articles in the *Kantstudien* on Goethe's relation to Kant. After acknowledging the meritorious nature of Vorländer's investigation, Jodl remarks: Vorländer, who is a pronounced neo-Kantian, may perhaps in the interpretation of his abundant material „Kantise" too much occasionally, and this will rather justify the attempt of the present paper not only to present the most important conclusions of his treatise, but also to emphasize the profound difference in their conceptions of the universe which separates Goethe and Kant, despite all that they have incidentally in common: an opposition which has lost neither its keenness nor its significance in the philosophic thought of today" (p. 260). — In fulfillment of this purpose, the author, in the first place, gives an account of what is now known regarding Goethe's interest in the Kantian philosophy and his occupation with it. He then points out the fundamental differences between Kant and Goethe. Kant's dualism of a sensuous and a spiritual world, together with his limitation of knowledge to phenomena, is wholly foreign to Goethe. The latter is firmly convinced of „the objective and not merely subjective reality of the world that appears to our senses. In its totality it is an infinite problem for our cognition; but not because our cognition can nowhere attain to reality, but because the reality in the multiplicity and complexity of its processes everywhere exceeds the grasp of our finite thought". It was not Kant's critical standpoint which Goethe adopted, but rather the constructive — the thought which Kant throws out in the *Kritik der Urteilskraft* of the possibility of a unity of the teleological and mechanical aspects of nature.

Carus, Paul. *Kant's Significance in the History of Philosophy.* Monist, XII, 1, pp. 80—104. This is a somewhat rambling and inconsequent article in which the author discusses Kant's relation to Rationalism, to Swedenborg and Leibniz, makes remarks on the Kantian terminology, and points out what he considers to be the inherent weaknesses of the system.

G. S. Fullerton. *The Doctrine of Space and Time.* Philos. Review, X., 2, 3, 4, 5, 6 (March, May, July, Sept., Nov., 1901). This series of articles is mainly occupied with a comparison of what the author calls the Kantian and the Berkeleian doctrines of space and time, the author adopting the latter position as his own. The separate articles have the following special titles: The Kantian Doctrine of Space; Difficulties in the Kantian Doctrine of Space; The Berkeleian Doctrine of Space; of Time; The Real World in Space and Time. — The author (as I think wrongly) interprets Kant's view to be that space and time are given in the original *a priori* perception as infinite wholes, and also as infinitely or indefinitely divisible. He bases this interpretation on passages in the exposition of space and time in the Aesthetic, and on Kant's remarks on the first two Antinomies. This view, he then urges, cannot escape the difficulties urged by Zeno. The error in Kant's view does not merely consist in the fact that he held space and time to be *a priori* perceptions, but is also found in his failure to distinguish the extensive and temporal elements directly given in intuitive experience, from the „real space and time" of science, which is a conceptual construction. The puzzles of Zeno can be solved only by making this distinction, and accepting, in our immediate experience, as Hume and Berkeley did, a *minimum sensibile* of extension and duration.

Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor?

Von Dr. Branislav Petronievics.

Dass wir uns die Zeit als eine gerade Linie vorstellen, ist eine Thatsache, die nicht geleugnet werden kann. Es fragt sich nun, ob diese Vorstellung eine blosse zufällige Analogie sei, oder ob diese Analogie eine notwendige ist, so dass die Zeit, wenngleich sie selbst keine gerade Linie ist, erst durch dieselbe erkannt wird. Kant giebt in seiner Kritik der reinen Vernunft keine einheitliche Antwort auf diese Frage. In der transscendentalen Ästhetik der ersten Auflage der Kr. d. r. V. gilt diese Vorstellung als blosse Analogie: „Und eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dem einzigen, dass die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind" (Kr. d. r. V., Hgb. v. K. Kehrbach, S. 60). Dagegen gilt diese Vorstellung in dem Abschnitt „Transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" der zweiten Auflage als eine notwendige Analogie: „Wir können uns keine Linie denken . . . und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloss auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung des Objekts) folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloss auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor". (Kehrbach, S. 674, vgl. auch S. 675). Und notwendig ist diese Analogie, weil alle innere Anschauung die äussere Anschauung voraussetzt, wie dies Kant in der zweiten Auflage seiner Kr. d. r. V. ganz folgerichtig ausgeführt hat, und zwar sowohl in dem Zusatz zu der transscendentalen Ästhetik als in dem Zusatz „Widerlegung des Idealismus" zu den Postulaten des empirischen Denkens. Hier die Stellen: 1. „Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt. Nicht allein, dass die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit

wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen . . ., welche, da sie nichts vorstellt, ausser sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Thätigkeit, mithin dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficiert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach". (Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik. II. Kehrbach, S. 72); 2. „Das blosse, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raume ausser mir. Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir, und nicht durch die blosse Vorstellung ausser mir möglich" (Kehrbach, S. 209).[1]) Diese Beziehung zwischen der Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie und der Beziehung der inneren auf die äussere Anschauung drückt Kant ausdrücklich aus in dem Zusatz der zweiten Auflage „Allgemeine Bemerkung zum System der Grundsätze". Hier wird behauptet, dass die Kategorieen äusserer Anschauungen bedürfen, um verstanden zu werden (was, nebenbei gesagt, dem ganzen Abschnitt des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe widerspricht, wo die Kategorien mit der Zeitanschauung in Verbindung gebracht sind): „Wie es nun möglich sei, dass aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punkts im Raume, dessen Dasein in verschiedenen Örtern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit als die Form des inneren Sinnes figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unserer selbst in verschiedenem

---

[1]) Bekanntlich behauptet Schopenhauer, dass Kant in diesem Abschnitt seinen transscendentalen Idealismus verlassen hat, und dass er hier die wirkliche Existenz der äusseren Vorstellungsdinge behauptet. Dies ist jedoch gar nicht der Fall. Was Kant behauptet, ist bloss die empirisch wirkliche Existenz der äusseren Dinge, die keine Einbildungen sind, und er behauptet dies ganz folgerichtig aus dem Grunde, weil die innere Anschauung die äussere voraussetzt. Denn wenn unser Verstand kein intellektueller, d. h. absolut selbstthätiger, sondern ein sensualer, d. h. ein von aussen, durch die Dinge an sich afficierter ist, so muss das Gegebensein des äusseren Erfahrungsmaterials, das zunächst in die Form der äusseren Anschauung hineingesetzt wird, ein notwendiges sein (vgl. darüber besonders die klaren Ausführungen der Kr. d. r. V., S. 74—5 in dem IV. Punkt der allgemeinen Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik, der ein Zusatz der zweiten Auflage ist), und das ist, was hier Kant durch die Behauptung der Existenz der äusseren Dinge sagen will.

Zustande durch äussere Anschauung uns fasslich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, dass alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinne aber keine beharrliche Anschauung angetroffen wird". (Kr. d. r. V., Kehrbach, S. 219—20). Auch hier ist die Notwendigkeit der Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie deutlich ausgedrückt und diese Notwendigkeit zugleich auf die Beziehung des inneren auf den äusseren Sinn zurückgeführt.

Woher dieses Schwanken bei Kant? Der letzte Grund dafür liegt in seiner unbestimmten und widerspruchsvollen Bestimmung der Natur der Zeitanschauung. Während Kant in der transscendentalen Ästhetik ganz bestimmt behauptet, dass die Teile der Zeit ebenso nacheinander sind, wie die Teile des Raumes nebeneinander (vgl. Kr. d. r. V., hgb. v. Kehrbach, S. 58, 3. Punkt der metaphysischen Erörterung des Zeitbegriffs), behauptet er an mehreren anderen Stellen, besonders aber in dem Abschnitt über die erste Analogie der Erfahrung, dass die Zeit selbst als solche gar kein Nacheinander enthält, sondern etwas absolut Beharrliches ist. Hier die Stelle: „Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Substratum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen (so wie das Zugleichsein nicht ein Modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Teile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre" (Kehrbach, S. 176). Wie man aus dieser Stelle sieht, soll das Nacheinander bald ein Modus der Zeit selbst sein, bald aber soll es dasselbe gar nicht sein. Das Zugleichsein ist hier kein Modus der Zeit, in der transscendentalen Ästhetik, und auch in diesem Abschnitte vor dem Citierten, sollen Simultaneität und Succession die einzigen Zeitverhältnisse sein. Wer kann aus solchen widerspruchsvollen Bestimmungen wissen, was die Zeit selbst sein soll? Wäre die reine Zeit wirklich etwas, was das Nacheinander- (und Zugleich-)sein nur bedingt, nicht aber selber dieses Nacheinander- und Zugleich-sein enthält, dann sollte sie ebenso als solche wahrnehmbar sein, wie dies für die reine Raumanschauung der Fall ist. Einer der Hauptbeweise für die transscendentale Idealität der Zeitanschauung soll ja gerade darin bestehen, dass die Zeit selbst nicht aufgehoben werden kann, obgleich man ganz gut die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann (2. Punkt der metaphysischen Erörterung des Zeitbegriffs, Kehrbach, S. 58). Die Unanschaubarkeit der reinen Zeit als solcher soll aber gerade der Grund der Beharrlichkeit der Substanz in den Erscheinungen sein. „Ohne dieses Beharrliche [s. das oben von derselben Seite citierte] ist also kein Zeitverhältnis. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung . . . Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon), alles aber was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen" (Kehrbach, S. 176). An allen den Stellen, in welchen Kant

die Unwahrnehmbarkeit der reinen Zeit behauptet, giebt er keinen Grund an, weshalb diese Unwahrnehmbarkeit stattfindet. Der eigentliche Grund dafür liegt wohl darin, dass eine solche reine Zeit, deren Teile selbst nicht nacheinander sind, gar nicht existiert. Denn worin sollte sich diese reine Zeitanschauung von der reinen Raumanschauung unterscheiden? Wir haben doch, nach Kant selbst, nur zwei Begriffe von der Ordnung der Gegenstände, dieselben können wir nur als nebeneinander oder nacheinander auffassen. Wenn die Teile der reinen Zeitanschauung nicht nacheinander sind, so müssen sie nebeneinander sein. Worin unterschiede sich aber dann die reine Zeitanschauung von der reinen Raumanschauung? Wohl in gar nichts. Und noch etwas. Wenn Raum und Zeit subjektive Auffassungsformen des rohen Erfahrungsmaterials sein sollen, so bedeutet das, dass die Verhältnisse des Nebeneinander- und Nacheinanderseins in diesem rohen Erfahrungsmaterial als solchem gar nicht gegeben sind, dass sie zu demselben von den Anschauungsformen hinzugebracht werden, dass diese Verhältnisse also in jenen Formen selbst liegen, dass demnach die Teile der Zeit ebenso nacheinander sein müssen, wie die Teile des Raumes nebeneinander sind.

Woher dieser Widerspruch in der Kantischen Bestimmung der Natur der Zeitanschauung, wonach die Zeit bald keinen Wechsel, kein Nacheinandersein, bald einen solchen enthalten soll? Der Grund dafür muss offenbar ein tiefliegender sein, sonst wäre ein so gewaltiger Denker wie Kant nicht in denselben verfallen. Er liegt darin, dass die Zeit überhaupt nicht als eine Anschauungsform betrachtet werden kann. Zeit und Raum als reine Anschauungen a priori sind eigentlich gar nichts anderes als die subjektiven Projektionen jener alten und naiven Annahme, wonach Raum und Zeit besondere Wesenheiten sind, welche die Dinge umfassen und denselben das Nebeneinander- und Nacheinandersein beilegen. Die „Ungereimtheiten, in die man sich verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn alle Dinge aufgehoben werden“ (Kr. d. r. V., Kehrbach, S. 74) sind für Kant der letzte Grund, weshalb Raum und Zeit subjektive Vorstellungen, reine Anschauungsformen, sein müssen. Für den Raum könnte die Sache noch gelten, denn scheinbar ist es wohl möglich, von allem Inhalt der Raumanschauung zu abstrahieren (Punkt 2 der metaphysischen Erörterung des Raumbegriffs, Kr. d. r. V., S. 50) und die reine Anschauung als solche zu behalten, für die Zeit ist dies nicht einmal scheinbar möglich. Denn unsere räumlich ausgedehnten Lichtempfindungen sind, wie ich an anderem Orte ausführlicher zeigen werde, so beschaffen, dass nur eine einzige Lichtempfindung existiert, die dreidimensional ist, während alle anderen eindimensional sind, und in jener ersteren gleichsam als in einer reinen Raumanschauung gegeben sind. Bei der Zeit aber lässt sich diese scheinbare Abstraktion gar nicht durchführen, denn während die Teile der reinen Raumanschauung ebenso nebeneinander bleiben, wie dies für die Inhalte derselben der Fall ist, müssten die Teile der Zeit wirklich das Nacheinandersein der Erscheinungen in der Zeit ausschliessen, wenn die Zeit etwas neben diesen realen

Erscheinungen sein soll. Denn wären die Teile der reinen Zeit selbst nacheinander, so wäre diese reine Zeit gar nie als solche gegeben, weil in der Nacheinanderreihe immer nur der eben gegenwärtige Teil real ist. Eine Anschauung, deren Teile nacheinander sind, ist deshalb eine contradictio in adiecto, weil sie nie als solche angeschaut werden könnte, sondern nur ein Teil derselben. Wenn Kant die Unanschaubarkeit der reinen Zeit als solcher behauptet, so könnte er wohl diese Natur der Zeit als Grund dafür anführen, ein anderer Grund ist dafür überhaupt nicht vorhanden, denn wenn die reine Zeit als solche kein Nacheinandersein enthielte, so müsse sie dann wohl ebenso gut wahrgenommen werden, wie der Raum. Eine besondere Zeitanschauung, deren Teile fliessend sind, neben dem Flusse der realen Erscheinungen voraussetzen, ist ganz überflüssig, weil uns ganz unbegreiflich bleibt, wie eine solche fliessende Wesenheit, die als solche gar nie gegeben ist, die realen Erscheinungen zwingen soll, selbst fliessend zu werden, d. h. dem Flusse der nacheinanderfolgenden Augenblicke der Zeit nachzugehen. Die Succession kann demnach nur als die blosse Ordnung der Veränderungen der realen Inhalte selbst betrachtet werden. Es hiesse, die Realität verdoppeln, wenn man die Succession einer besonderen Wesenheit zuschriebe, die neben der Succession der realen Inhalte bestände. An diesem Dilemma muss also die Kantische Voraussetzung der reinen Zeitanschauung a priori zu grunde gehen: Sind die Teile dieser Anschauung nacheinander, so ist sie als solche gar nicht gegeben, sind sie aber nicht nacheinander, so müssen sie, wie früher ausgeführt, nebeneinander sein, und in dem Falle unterscheidet sich die Zeitanschauung in nichts von der Raumanschauung, ist mit derselben identisch. So aber verschwindet die transscendentale Ästhetik Kants in Bezug auf die Zeit vollständig. Sie zieht aber eigentlich auch die Lehre vom Raum nach sich. Denn wenn die Succession etwas den realen Inhalten als solchen Inhärierendes ist, warum sollte dasselbe nicht für das Nebeneinandersein gelten, da beides doch gleichermassen Ordnungsverhältnisse sind? Ja noch mehr. Wenn Raum und Zeit etwas an den realen Inhalten selbst Vorhandenes sind, warum sollte nicht dasselbe auch für alle anderen Verhältnisformen gelten, die in Kategorien und Vernunftbegriffen ausgedrückt sind? Diese Konsequenzen, die den Grund der ganzen Kantischen Erkenntnislehre, die subjektive Auffassungsform, aufheben[1]), hat Kant unbewusst gefühlt, und deshalb musste er zu jener widerspruchsvollen Bestimmung der Zeitanschauung gelangen.

Dieses Eingehen auf die transscendentale Ästhetik Kants war notwendig, um seine Zeitbestimmung, von der seine Antwort auf unsere Hauptfrage abhängt, kennen zu lernen. Die Zweideutigkeit in dieser Antwort rührt her von der Zweideutigkeit in der Bestimmung der Zeitanschauung. Werden die Teile der Zeit selbst als nacheinander betrachtet, wie dies in der transscendentalen Ästhetik geschieht, so ist die Vorstellung der Zeit als einer geraden Linie eine blosse zufällige Analogie.

---

[1]) In meinen „Principien der Erkenntnislehre, Prolegomena zur absoluten Metaphysik“ habe ich S. 110—113 die Kantische Grundvoraussetzung noch gründlicher, weil prinzipiell, widerlegt.

Kant sagt, Kr. d. r. V., S. 606, dass die Zeit eine Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äusseren Anschauung ausdrücken lassen. In der oben citierten Stelle ist aber noch deutlicher ausgedrückt, dass die Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie eine blosse zufällige Analogie sei. Anders in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. Da wird im Widerspruch mit den nicht gestrichenen Stellen der transscendentalen Ästhetik der 1. Auflage jene Vorstellung für eine notwendige erklärt, wie die von uns citierten Stellen beweisen. Dass aber dabei die Zeit als die reine Anschauung, deren Teile nicht nacheinander sind, zu Grunde liegt, zeigt die oben citierte Stelle aus dem Zusatz der zweiten Auflage zu den „Postulaten des empirischen Denkens“, von der wir hier das Notwendige wiederholen: „Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht etwas in mir sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich“. Dieses Beharrliche aber ist, wie die Anmerkung 2 desselben Abschnittes und die erste Analogie der Erfahrung (Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz) behauptet, die Substanz der Erscheinungen, nach der ersten Analogie der Erfahrung aber (vgl. die von mir oben citierte Stelle) ist die Substanz das Correlatum der reinen Zeitanschauung, welche nicht wahrgenommen werden kann. Also ist die Vorstellung der Zeit in äusseren räumlichen Verhältnissen etwas, was mit der Unanschaubarkeit der reinen Zeitanschauung zusammenhängt, diese ist aber nach Kant deshalb unanschaubar, weil sie nicht wechselt, weil also ihre Teile nicht nacheinander sind.

Welche nun von den beiden Kantischen Antworten auf unsere Frage ist die richtige? Diejenige, welche die Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie für eine n o t w e n d i g e Analogie erklärt. Denn Analogie bleibt diese Vorstellung jedenfalls, da ja die Zeit selbst eben nicht mit der geraden Linie identisch ist, sondern in derselben bloss angeschaut wird. Wenn wir durch diese Anschauung erst zu dem Begriff der Succession gelangen, wie dies Kant in der oben citierten Stelle aus dem Abschnitte der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe behauptet, dann ist sie eine notwendige, weil ja ohne dieselbe das Bewusstsein von der Zeit überhaupt nicht zu Stande käme. Wenn aber das Bewusstsein von der Zeit auch ganz unabhängig davon zu Stande kommt, dann ist die Vorstellung durch die gerade Linie eine bloss zufällige Analogie, weil sie in keinem notwendigen Zusammenhang mit dem Bewusstsein der zeitlichen Reihe selbst steht. Nun ist der Grund, den Kant für seine Behauptung der notwendigen Beziehung jener Vorstellung zu der zeitlichen Reihe anführt, ein ganz unbestimmter. Alle innere Anschauung soll die äussere als ihr Material voraussetzen, und die Zeit soll nur dadurch hervorgebracht werden, dass wir, das Mannigfaltige der Erscheinungen im Raume synthetisch verbindend, auf die Succession dieser Synthesis Acht geben, d. h. dieser Succession inne werden. Jede Apprehension des Mannigfaltigen in der Anschauung ist, nach Kant, (vgl. Kr. d. r. V., Kehrbach, S. 160, 175, 181 etc.) jederzeit successiv. Wenn nun die Wahrnehmung des

Mannigfaltigen immer eine successive ist, so wird die räumliche Grösse selbst erst durch das successive Zusammenfügen der Teile möglich (S. 160), dann ist der Raum selbst ein Produkt der zeitlichen Synthesis. Wie soll man dann aber der zeitlichen Synthesis erst an einer äusseren räumlichen Anschauung inne werden, wenn diese Anschauung als solche ein Produkt der zeitlichen Synthesis darstellt? Diese Frage hat Kant nicht beantwortet, und deshalb ist der Grund, den er für jene seine richtige Antwort anführt, ein ganz unbestimmter. Es scheint zunächst widersprechend zu sein, wir sollten der zeitlichen Succession an dem Raume inne werden, der anderseits wiederum ein Produkt der zeitlichen Synthesis sein soll. Es scheint aber nur, dass das ein Widerspruch ist. Denn man kann ganz wohl denken, dass der Raum selbst ein Produkt der successiven Synthesis der produktiven Einbildungskraft darstellt, und dass wir dennoch nur durch diese Synthesis des Begriffs der zeitlichen Reihe überhaupt inne werden. Denn man muss in Betracht ziehen, dass die Raumteile, obgleich sie successive hervorgebracht werden, doch, einmal hervorgebracht, im Bewusstsein erhalten bleiben und nicht wie die Zeitteile ins Nichtsein verschwinden. Indem aber die durch successive Synthesis hervorgebrachten Teile erhalten bleiben, werden wir durch das simultane Festhalten ihrer Grösse der successiven Reihe inne. Kant hat sich von dieser Sachlage keine Rechenschaft gegeben, und ich habe zum ersten Male in meiner Erkenntnislehre versucht, das Problem der zeitlichen Transscendenz unseres Ich aufzulösen. Wir sind immer in einem, dem eben gegenwärtigen Augenblicke der Zeit gegeben. Woher weiss ich nun für die Vergangenheit und Zukunft, da beide nicht gegeben sind, woher weiss ich von einer Vielheit der zeitlichen Momente überhaupt, da mir immer nur ein Moment gegeben ist? Dass alle Zeitbestimmung (der Wechsel, das Nacheinandersein in der Zeit) etwas Beharrliches voraussetzt, ist eine ganz richtige Behauptung Kants. Worin liegt nun dieses Beharrliche? Zwei Quellen sind es, in denen dasselbe gesucht werden könnte: die Substanz der äusseren und diejenige der inneren Erscheinungen, um in der Sprache der alten Metaphysiker zu reden. Kant sagt (Kr. d. r. V., S. 210—11), dass dieses Beharrliche nur in der beharrlichen Substanz der äusseren Erscheinungen (der Materie) liegt, während „das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich gar keine Anschauung ist, sondern eine bloss intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung des inneren Sinnes zum Correlat dienen könnte". Da aber die äusseren Erscheinungen nach Kant gleichermassen wie die inneren „im Gemüte liegen", so sind sie ebenso Bewusstseinsinhalte wie die inneren Erscheinungen, und allen Bewusstseinsinhalten zusammen steht die Bewusstseinsform gegenüber, und die sogenannte Substanz der inneren Erscheinungen (die Seelensubstanz) ist nichts anderes als das reale Substratum oder Correlatum dieser Bewusstseinsform. Wenn eine Substanz der Bewusstseinsinhalte bestünde, so würde sie die inneren Erscheinungen ebenso wie die äusseren umfassen, da ja beide Inhalte sind. Ist nun eine solche vollkommen immanente Substanz als Wahrnehmungsinhalt wirklich gegeben? Um als das beharrliche und beständige Correlatum des Zeit-

wechsels zu dienen, müsste diese Substanz ebenso wahrnehmbar sein, wie ihre wechselnden Accidentien selbst, da der Wechsel dieser letzteren ja nur dadurch wahrnehmbar werden soll, wenn die Beharrlichkeit jener ersteren wahrnehmbar ist. Nun ist jene Substanz der Bewusstseinsinhalte, selbst wenn man dieselbe auf die äusseren im Raume gegebenen Inhalte (Lichtempfindungen) beschränken wollte, in unserer unmittelbaren Erfahrung gar nicht gegeben. Was uns gegeben ist, sind bloss die wechselnden Bewusstseinsinhalte selbst, neben ihnen ist aber keine beharrliche Substanz gegeben, deren Bestimmungen dieselben wären. Einzelne Bewusstseinsinhalte mögen beständiger sein als die anderen, alle brauchen nicht mit derselben Geschwindigkeit zu wechseln, aber jedenfalls ist eine beharrliche Substanz derselben gar nicht wahrnehmbar. Nun ist aber das Bewusstsein von der zeitlichen Succession gegeben, und dasselbe ist zweifellos nicht ohne ein Beharrliches möglich. Es kann also dieses Beharrliche nur in dem realen Correlatum der Bewusstseinsform, welche in der Vorstellung „Ich" ausgedrückt ist, gesucht werden. Nur also wenn diese reale Wahrnehmungsform, Wahrnehmungsfunktion irgendwie wahrnehmbar, erfassbar ist, ist dieselbe das wahrhafte, beharrliche Correlatum der Zeitlichkeit. Nun behaupte ich, und glaube, dass dies jeder bestätigen wird, der sich in seine unmittelbare Erfahrung vertiefen kann, dass wir uns der realen Bewusstseinsform thatsächlich bewusst sind, und zwar eben als des reinen einheitlichen Wissensmoments der Bewusstseinsinhalte. Die Realität der Bewusstseinsform wird jeder anerkennen, der die Eigentümlichkeit ihrer Erfahrbarkeit eingesehen hat. Der Bewusstseinsform werden wir uns nicht auf dieselbe Art und Weise bewusst, wie des Bewusstseinsinhalts: während der Bewusstseinsinhalt direkt erfahren wird, wird die Bewusstseinsform nur an und durch den Bewusstseinsinhalt erfahren. Der Bewusstseinsinhalt wird durch die Bewusstseinsform erfahren, da aber die Funktion der Bewusstseinsform eben darin besteht, des Bewusstseinsinhalts bewusst zu sein, so kann sie ihrer selbst nicht direkt, sondern nur an dem Bewusstseinsinhalte inne werden. Der Bewusstseinsinhalt ist vollkommen immanent, die Bewusstseinsform ist halb immanent, halb transscendent. Wer diesen Begriff des halb Immanenten, halb Transscendenten, d. h. des unmittelbaren Übergangs des Immanenten ins Transscendente begriffen hat, der wird in der Erfahrbarkeit der realen Bewusstseinsform keine Schwierigkeit mehr finden. Nun ist es eine bekannte Thatsache unserer Erfahrung, die Kant unter dem Namen der transscendentalen Einheit der Apperception in die Transscendentalphilosophie eingeführt hat, dass die Bewusstseinsform, die bei ihm die rein formale Einheit des Bewusstseinsinhalts bedeutet, (eigentlich ist sie zunächst die unmittelbare Einheit der Kategorien und durch diese des Erfahrungsinhalts), dass diese Bewusstseinsform in dem zeitlichen Wechsel der Bewusstseinsinhalte selber beständig und unveränderlich bleibt (Kr. d. r. V., S. 121); dies ist die sogenannte Identität der Person (Kr. d. r. V., S. 308). Wenn wir nun der Realität dieser Bewusstseinsform wirklich bewusst sind, dann ist dieselbe das wahrhaft Beharrliche in uns, in Beziehung auf welches die Wahrnehmung der Succession erst möglich ist. Ohne die beständige Gegenwart der Bewusstseinsform wäre thatsächlich die bestandlose Gegenwart des Bewusstseinsinhalts gar nicht möglich: denn der Un-

teilbarkeit des gegenwärtigen Augenblicks des Bewusstseinsinhalts können wir nur dadurch inne werden, dass wir eine wirklich unteilbare beständige Gegenwart sind. Wie kommen wir nun zu dem Bewusstsein von der Vielheit der zeitlichen Momente des Bewusstseinsinhalts, da uns unmittelbar nur ein solcher gegeben ist? Nun ist es zunächst klar, dass wir auf diese Vielheit gar nicht schliessen könnten, wenn nicht ein unmittelbarer Übergang aus dem Gegenwärtigen in das Vergangene (und Zukünftige) gegeben wäre, und wenn dieser unmittelbare Übergang nicht in dem dauerlosen Zwischenaugenblick der Veränderung bestände (darüber s. ausführlicher meine „Prinzipien der Erkenntnislehre", S. 24—27), denn erst dadurch kommen wir zum Begriffe der Vergangenheit (und der Zukunft) überhaupt. Die beständige Gegenwart der Ichfunktion ist für sich noch nicht genügend, um die Succession, um die Vielheit der zeitlichen Augenblicke wahrzunehmen: denn was diese Funktion in der Wahrnehmung vor sich hat, ist bloss der eine bestandlose Gegenwartsaugenblick des Bewusstseinsinhalts, nicht eine Vielheit von solchen, weil ja eine solche überhaupt nicht unmittelbar wahrzunehmen ist, sondern auf dieselbe nur geschlossen werden kann. Nun muss offenbar, wenn dieser Schluss zu Stande kommen soll, zur beständigen Wahrnehmungsfunktion etwas ebenso Beständiges in dem Wahrnehmungsinhalte hinzukommen, durch dessen successiven Durchlauf die erstere die vielen zeitlichen Momente als solche fixieren kann, auch dann, wenn sie schon vergangen sind. Und hier liegt der Grund der Notwendigkeit der Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie. Kant hat ganz richtig bemerkt, dass wir zum Begriff der Succession nur durch die Bewegung des einen Punktes in einer geraden Linie gelangen können (s. besonders die von uns citierte Stelle auf S. 219—20 der Kr. d. r. V.). Die gerade Linie ist ein simultanes Raumgebilde und bleibt als solches beständig, selbst wenn man voraussetzen würde, dass dieselbe durch diese Bewegung des einen Punktes erst gezogen, d. h. erzeugt wird (wie dies Kant behauptet), denn in dem Falle bleiben die schon durchlaufenen d. h. produzierten Teile beständig, und dies ist genügend für die Wahrnehmungsfunktion, um zum Begriffe der Succession zu gelangen. Wie gelangt nun dabei die Wahrnehmungsfunktion zum Begriffe oder zum Bewusstsein der Succession? Dadurch, dass sie jeden Punkt der geraden Linie im successiven Verlauf derselben fixiert, d. h. als eine besondere Einheit auffasst und jeden neuen Punkt mit den vorigen zusammenfasst: d. h. sie zählt die Punkte zusammen. Durch die zählende Thätigkeit der simultan gegebenen Punkte der geraden Linie gelangt also die Wahrnehmungsfunktion dahin, jeden Punkt dieser Linie als eine besondere Zahleinheit zu fixieren, d. h. alle diese Punkte in eine Zahlreihe zu ordnen. Die zählende Thätigkeit ist sich dabei genau bewusst, welche Stelle dem einzelnen Punkte in dieser Zahlenreihe angehört (dieser ist der erste, dieser der zweite etc.), und zwar ist dieses Bewusstsein nicht etwas, was durch Erinnerung auf den stattgehabten successiven Akt des Zählens gewonnen wird, sondern man weiss es unmittelbar, d. h. die Wahrnehmungsfunktion ist sich des bestimmten Fixierens jedes Punktes unmittelbar bewusst. Nun ist es eine bekannte Thatsache, dass man unmittelbar höchstens drei Punkte als solche in ihrer Zahlgrösse erkennen kann, dass mehrere Punkte

aber nur durch successives Zählen in ihrer Zahlgrösse erkannt werden können. Diese Enge der Apperception also ist es, die uns nötigt, aus der zählenden Thätigkeit der vielen Punkte einer geraden Linie auf die Existenz der vielen successiven Zeitpunkte zu schliessen, denn nur durch successives Zählen der vielen Punkte können wir zur Erkenntnis ihrer Zahlgrösse gelangen.[1])

Es fragt sich nun, ob bei dieser Gewinnung des Begriffs der vielen zeitlichen Momente, der Succession, nur die gerade Linie als simultane Unterlage dienen kann, ob nicht ebensogut ein anderes Raumgebilde verwendet werden könnte? Offenbar müssen die Eigenschaften der geraden Linie am nächsten den Eigenschaften des Zeitverlaufs sein, wenn dieselbe eine so enge Beziehung zum Zeitbegriff hat. Man könnte zunächst meinen, dass die gerade Linie nur deshalb zur Gewinnung des Zeitbegriffs diene, weil sie die einfachste Raumfigur darstellt, welche eine Vielheit von Raumpunkten in sich enthält. Dem ist aber nicht so. Dass sich die zählende Thätigkeit zu ihrem Ausgangspunkte gerade die (Raum-)Punkte wählt, ist nichts Willkürliches und geschieht nicht etwa deshalb, weil der Punkt das einfachste und deshalb das nächste ist, sondern deshalb, weil derselbe nämlich eine einfache Einheit darstellt, während Linie, Fläche etc. schon zusammengesetzte Einheiten sind, wenn sie als Ausgangspunkte der zählenden Thätigkeit gewählt werden. Ausserdem entspricht dem einfachen Zeitpunkt adaequat nur der einfache Raumpunkt und keine andere räumliche Figur. Der Ausgangspunkt begründet nun alles weitere, da die geometrische Figur, die nunmehr durch zählende Thätigkeit gesetzt oder durchlaufen wird, durch die Natur des zeitlichen Verlaufs selbst bestimmt ist. Die Vielheit der zeitlichen aufeinanderfolgenden Momente (die Zeitpunkte) ist durch die simultane Vielheit der Punkte der geraden Linie dargestellt. Die Eindimensionalität der geraden Linie entspricht dem alles Zugleichsein ausschliessenden Nacheinander des Zeitverlaufs, die Geradheit derselben entspricht der Gleichförmigkeit des Zeitverlaufs, d. h. der Eigenschaft desselben, dass alle seine einfachen Bestandteile, die Zeitpunkte, einander vollkommen gleich sind. Denn jede Biegung der geraden Linie würde eine Störung des gleichförmigen Zeitverlaufs bedeuten, welche der Unterbrechung desselben gleich käme, da ja die Biegung der geraden Linie nie so gross sein kann, dass sie in sich selbst zurückverläuft, weil der Zeitverlauf selbst nicht in sich zurückverlaufen kann. Die Stetigkeit der geraden Linie entspricht der Ununterbrochenheit des Zeitverlaufs, so wie wir ihn uns ideal denken (denn der reale Zeitverlauf wird vielleicht manchmal unterbrochen). Auch entspricht die Unendlichkeit der geraden Linie nur dann der Unendlichkeit des Zeitverlaufs, wenn wir denselben ideal denken (denn vielleicht hat der reale Zeitverlauf der Welt einen Anfang und ein Ende). Wie man also sieht, ist die Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie keine Willkürlichkeit, sondern eine Notwendigkeit. Eigentlich notwendig ist nur die Vorstellung der Zeit durch die eindimensionale Linie überhaupt, weil wir ja nicht

---

[1]) Ausführlicher hierüber in meinen „Prinzipien der Erkenntnislehre“, S. 41—43. Die jetzigen Ausführungen bilden eine Ergänzung dazu.

wissen, ob selbst der subjektive Zeitverlauf der psychischen Erscheinungen nicht manchmal unterbrochen wird. Dieser Fehler kommt aber in der ideellen Vorstellung der Zeit, durch die wir gewöhnlich zum Begriff der Succession gelangen, nicht vor, so dass die gerade Linie jedenfalls den reinsten und eigentlichen Zeitverlauf darstellt, dieser also durch jene notwendig dargestellt werden muss, wenn wir desselben bewusst werden sollen. Die Darstellung der Zeit durch eine eindimensionale Linie ist aber überhaupt deshalb eine Notwendigkeit, weil in der Zeit kein Zugleichsein möglich ist. Die Zeit ist wesentlich Succession, darin liegt dasjenige, was dieselbe als eine besondere der Simultaneität des Raumes entgegengesetzte Ordnungsform charakterisiert. Zwischen zwei Gegensätzen ist nichts in der Mitte, und so kann auch die Succession allein der Zeit, und die Simultaneität allein dem Raume angehören. Zugleichsein ist aber identisch mit der Simultaneität, diese aber ist eine Eigenschaft des Raumes. Der Schein, als ob das Zugleichsein ein Modus der Zeit selbst wäre (was Kant, wie wir gesehen haben, an einigen Stellen der Kr. d. r. V. behauptet, an anderen aber bestreitet) entsteht daraus, dass die Erscheinungen, die in der Zeit gegeben sind, zugleich auch im Raume gegeben sind, und so entstehen dann mehrere Zeitverläufe, die deshalb möglich sind, weil ihre realen Substrata zugleich sind. Für zwei solche Zeitverläufe nun kann man sagen, dass sie zugleich sind, man verliert aber dabei aus den Augen, dass jeder Zeitverlauf der vielen nebeneinander gegebenen realen Erscheinungen dabei als Zeitverlauf von dem anderen völlig unabhängig ist, dass nicht eine Zeit existiert, in der sie alle insgesamt gegeben wären. Wenn wir von der einen Zeit reden, in der alle successiven Erscheinungen sich befinden und verlaufen, dann denken wir und können nur dies denken, dass alle diese Zeitverläufe etwas Gemeinsames haben, dass alle gleichförmig sind, aber keineswegs, dass es ein besonderes zeitliches Wesen gebe, in dem sie alle gegeben wären. Kant hat ganz recht, dass die Zeit, wenn sie eine reine Anschauung a priori wäre, sie ebenso das Zugleichsein als einen Modus in sich enthalten müsste wie das Nacheinandersein, nur wäre dabei wiederum eine besondere Raumanschauung, da in derselben ja die Teile eben zugleich gegeben sind, überflüssig. Würde Kant aber, dieser letzteren Konsequenz wegen, das Zugleichsein aus der reinen Zeitanschauung herausnehmen, und derselben bloss das Nacheinandersein zuschreiben, so könnte sie nicht mehr, dem 5. Punkte der metaphysischen Erörterung des Zeitbegriffs gemäss (s. Kr. d. r. V., S. 59), als eine Anschauung betrachtet werden. Denn diesem Punkte gemäss unterscheidet sich eine Anschauung von einem Begriff dadurch, dass die Teilvorstellungen, die die erstere konstituieren, in derselben als ihre Einschränkungen enthalten sind, während die Teilvorstellungen des zweiten unter demselben enthalten sind. Nun können die vielen realen Zeitverläufe nicht als Teile des einen idealen Zeitverlaufs angesehen werden, weil sie eben nur Realisationen desselben sind, weil sie denselben als den ihnen allen gemeinsamen Zeitbegriff enthalten: die Zeit könnte also keine Anschauung, sondern nur ein Begriff sein. Also auch von dieser Seite her zeigt sich uns, dass die transscendentale Ästhetik Kants in Bezug auf die Zeit nicht Stand hält. Die Zeit, weil sie eben nur Succession und keine Simultaneität enthält

und enthalten kann, kann eben keine reine Anschauung a priori sein, sondern ist nur als reale den realen Inhalten selbst inhärierende Ordnungsform aufzufassen. Enthielte die Zeit das Moment des Zugleichseins, so könnte sie nicht durch die gerade Linie dargestellt werden, weil in derselben dieses Moment des Zugleichseins nicht darstellbar wäre. Denn das Zugleichsein der Punkte der geraden Linie als der Raumpunkte ist in dem Momente der Vielheit der zeitlichen Momente aufgehoben, und die Vielheit als solche, als reale, kann nur als eine simultane Vielheit existieren und von uns wahrgenommen werden. Das Zugleichsein in der Zeit resp. das Zugleichsein der vielen Zeitverläufe könnte demnach nur durch eine mehrdimensionale Raumfigur dargestellt werden, und zwar müsste diese Raumfigur mit dem Raume, in dem die realen in der Zeit verlaufenden Erscheinungen gegeben sind, zusammenfallen, also für uns der dreidimensionale Raum selbst sein. Ist aber das Zugleichsein kein Modus der Zeit, so ist die Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie eine Notwendigkeit, und zwar deshalb, weil die Eigenschaften derselben nur an ihr sich adäquat darstellen lassen, besonders aber deshalb, weil wir erst durch diese Vorstellung zum Begriffe der Zeit überhaupt gelangen. Der erste Grund für sich allein würde die Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie zu einer bloss zufälligen Analogie machen, der zweite aber macht sie zu einer notwendigen.

Houston Stewart Chamberlain — ein Jünger Kants.

Von H. Vaihinger.

Das vielbesprochene Werk von H. St. Chamberlain „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" (München, Bruckmann) liegt schon in 3. Auflage vor (1054 Seiten in 2 Hälften). Dieses Werk ist der erste Band einer breit angelegten Arbeit über das 19. Jahrhundert überhaupt, und dieser vorliegende Band behandelt „die vorangegangenen 18 Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, wobei mancher Blick auch auf ferner zurückliegende Zeiten fällt; doch handelt es sich hierbei keineswegs um eine Geschichte der Vergangenheit, sondern einfach um jene Vergangenheit, welche heute noch lebendig ist" (5). Als den Angelpunkt der Geschichte Europas betrachtet der Verf. „das Erwachen der Germanen zu ihrer welthistorischen Bestimmung als Begründer einer durchaus neuen Civilisation und einer durchaus neuen Kultur" (8). Unsere gesamte heutige Civilisation und Kultur ist nach ihm das Werk der Germanen, d. h. der „Glieder der einen grossen nordeuropäischen Rasse, gleichviel ob Germanen im engeren, Taciteischen Sinne des Wortes oder Kelten oder echte Slaven" (9).

Es gehört nicht hierher, die hiermit kurz angedeuteten Hauptgedanken des Werkes weiter zu verfolgen. Auch sind die KSt. nicht kompetent, um über die vielumstrittenen anthropologischen und ethnologischen Gesichtspunkte zu urteilen, welche in dem Werke massgebend sind. Was für uns in Betracht kommt, ist die bedeutungsvolle Stellung, die Kant zugewiesen bekommt. Chamberlain betrachtet Kant als einen der Haupttypen des germanischen Geistes neben Luther und Goethe. Nach ihm ist durch Kant der germanische Wissenschaftsbegriff einerseits und der germanische Religionsbegriff andererseits am schärfsten und klarsten zum Ausdruck gelangt. Freilich will sich der Verf. dem Kantischen System nicht „mit Haut und Haar verpflichten" (777 Anm.); es komme ihm nicht auf die einzelnen scholastischen Streitigkeiten dabei an, sondern auf „die dynamische Bedeutung" des Kantischen Geistes, „und da sehe ich", sagt er, „Kant so mächtig, dass man zum Vergleich nur Wenige aus der Weltgeschichte heranziehen kann, und so durch und durch spezifisch germanisch (selbst auch wenn man dem Worte einen beschränkenden Sinn beilegt), dass er typische Bedeutung gewinnt. Die philosophische Technik ist hier das Nebensächliche, das Bedingte, Zufällige, Vergängliche; entscheidend, unbedingt, unvergänglich ist die zu Grunde liegende Kraft,

'nicht das Gesprochene, sondern der Sprecher des Gesprochenen', wie die Upanishads sich ausdrücken" (778 Anm.). Diese bedeutungsvolle Stellung, welche Kant zugewiesen wird, kommt schon äusserlich zum Vorschein. Nachdem im ersten Teil „die Ursprünge" behandelt worden sind, schildert der zweite Teil „die Entstehung einer neuen Welt" und speziell „die Germanen als Schöpfer einer neuen Kultur". Innerhalb dieses „geschichtlichen Überblicks" lautet die Überschrift des 6. Kapitels „Weltanschauung und Religion von Franz v. Assisi bis zu Immanuel Kant" (S. 858—946). Wir stellen im Folgenden die hauptsächlichsten Stellen zusammen, in denen H. St. Chamberlain seine charakteristische Auffassung über Kant zum Ausdruck bringt, den er so ausserordentlich hochstellt, zu dessen Studium er immer aufs neue auffordert; giebt er doch sogar eine spezielle Anweisung zum Kantstudium (937) und einen kurzen Führer durch die Kantlitteratur (1028).

Aufs Höchste rühmt Ch. die der naturwissenschaftlichen Bildung Kants entstammende Methode, „durch sichere Erfahrung die Regeln aufzusuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen ... So z. B. ist der Mittelpunkt von Kants gesamtem Wirken die Frage nach dem sittlichen Kern der Individualität: um bis zu ihm zu gelangen, zerlegt er zuerst den Mechanismus des umgebenden Kosmos; nachher, durch weitere 25 Jahre ununterbrochener Arbeit, zergliedert er den inneren Organismus des Denkens; dann widmet er noch 20 Jahre der Erforschung der also blossgelegten menschlichen Persönlichkeit" (904). Diese wissenschaftliche Methode Kants tritt deutlich hervor in seiner Umprägung der Bedeutung des Wortes „Metaphysik": „Es bedeutet nicht einen Gegensatz zur Erfahrung, sondern die Besinnung über die uns durch die Erfahrung gelieferten Thatsachen und ihre Verknüpfung zu einer bestimmten Weltanschauung. Vier Worte Kants enthalten die Essenz dessen, was Metaphysik jetzt bedeutet; Metaphysik ist die Antwort auf die Frage: *Wie ist Erfahrung möglich?*" (917/18.) Dieses metaphysische Problem liegt nach Ch. unserer spezifisch germanischen Weltanschauung zu Grunde (920). Hume hat es zuerst aufgedeckt (922), Kant aber erst hat das sittliche Recht gehabt, es zu bearbeiten (923). Denn während Hume bloss die Antwort hatte: *Erfahrung ist unmöglich,* so verstand es Kant, nicht nur das Alte zu zerstören, sondern zugleich Neues aufzubauen. „Darum konnte das Werk einzig von einem Immanuel Kant ausgeführt werden, einem Manne, der nicht allein phänomenale Geistesgaben besass, sondern einen mindestens ebenso hervorragenden sittlichen Charakter. Kant ist der wahre *rocher de bronze* unserer neuen Weltanschauung. Ob man im Einzelnen mit seinen philosophischen Ausführungen übereinstimmt, ist völlig nebensächlich; er allein besass die Kraft, uns loszureissen, er allein besass die moralische Berechtigung dazu, er, dessen langes Leben in fleckenloser Ehrenhaftigkeit, strenger Selbstbeherrschung, völliger Hingabe an ein für heilig erkanntes Ziel verlief" (923).

Mit Kants germanischer Metaphysik hängt aufs Engste sein germanischer Religionsbegriff zusammen: Wenn Anschauungsformen und Verstandesbegriffe nur in der Sinnenwelt Bedeutung haben, so müssen „die kosmogonischen Vorstellungen der Semiten" (931) dahinfallen. So befreit

germanische Wissenschaft „vom Götzendienst und offenbart dadurch das lebendige Göttliche im eigenen Busen“ (931). „Wissenschaft ist die von den Germanen erfundene und durchgeführte Methode, die Welt der Erscheinung mechanisch anzuschauen; Religion ist ihr Verhalten gegenüber demjenigen Teil der Erfahrung, der nicht in die Erscheinung tritt und darum einer mechanischen Deutung unfähig ist . . . Zusammen machen sie unsere Weltanschauung aus“ (938). „Neben einer streng mechanischen Naturlehre kann einzig eine rein ideale Religion bestehen, eine Religion heisst das, welche sich ihrerseits streng auf die ideale Welt des Unmechanischen beschränkt“ (939), auf jene Welt, die sich im eigenen Innern entfaltet. Kant hat der germanischen Weltanschauung das Christentum erst annehmbar gemacht (944).

Der Verf. beschliesst den Abschnitt, in dem er besonders eingehend von Kant gesprochen hat, mit den Worten: „Die Entfaltung unserer germanischen Kultur, also gewissermassen das Facit unserer Arbeit von 1200 bis 1800, findet in diesem Mann einen besonders reinen, umfassenden und verehrungswürdigen Ausdruck. Gleich bedeutend als Mechaniker, Denker und Sittenlehrer — wodurch er mehrere grosse Zweige unserer Entwicklung in seiner Person zusammenfasst — ist er das erste vollendete Muster des ganz freien Germanen, der jede Spur des römischen Absolutismus und Dogmatismus und Antiindividualismus von sich hinweggesäubert hat . . . Kant ist der wahre Fortsetzer Luthers; was dieser begonnen, hat Kant weiter ausgebaut“ (946).

Die Zusammenstellung von Kant mit Luther findet sich noch öfters. So heisst es S. 684, nachdem Hegel als protestantischer Thomas v. Aquino charakterisiert war: „Und inzwischen hatte doch Immanuel Kant, der Luther der Philosophie, der Zerstörer des Scheinwissens, der Vernichter aller Systeme gelebt und hatte uns auf ‚die Grenzen unseres Denkvermögens‘ aufmerksam gemacht und uns gewarnt, ‚uns niemals mit der spekulativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinauszuwagen‘, dann aber, nachdem er uns äusserlich so scharf und bestimmt begrenzt, hatte er die Thore zu der inneren Welt des Grenzenlosen wie kein früherer europäischer Philosoph weit geöffnet, die Heimat des freien Mannes erschliessend“. In anderer Weise wird Kant noch mit Luther zusammengestellt S. 883 f. Hier wird der tiefe Zusammenhang von Kant und Luther mit den deutschen Mystikern hervorgehoben, und im Verfolg dieses Gedankens heisst es u. a.: „Einzig durch die Erkenntnis der transscendentalen Idealität von Zeit und Raum kann die Freiheit gerettet werden, ohne dass der Vernunft Zwang angethan werde, d. h. also durch die Einsicht, dass unser eigenes Wesen durch die Welt der Erscheinung (mitsamt unserm Leibe) nicht völlig erschöpft wird, dass vielmehr ein direkter Antagonismus besteht zwischen der Welt, die wir mit den Sinnen erfassen und mit dem Hirn denken, und den unzweifelhaftesten Erfahrungen unseres Lebens. So z. B. die Freiheit: Kant hat ein für allemal dargethan, dass ‚keine Vernunft die Möglichkeit der Freiheit erklären könne‘; denn Natur und Freiheit sind Gegensätze; wer als eingefleischter Realist dies leugnet, wird, sobald er der Frage bis in ihre letzten Konsequenzen nachgeht, finden, dass ihm ‚weder Natur noch Freiheit übrig bleibt‘“ (883, 4). Und

nochmals findet sich die Zusammenstellung Kants mit Luther 886 f., wo es heisst, dass der ethische Grundgedanke Eckharts einerseits den Kern von Luthers Religion bilde, andrerseits den vollkommensten Ausdruck durch Kants berühmte Stelle gefunden habe: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“.

Diese bemerkenswerten und bedeutungsvollen Gedanken finden nun an vielen Stellen weitere Ausführung. S. 714 f. wird gesagt, dass Kant auch in Bezug auf die Frage des Fortschritts der Menschheit „wie immer den Nagel auf den Kopf getroffen habe“. Er habe einerseits die Idee des Fortschritts der Menschen als eine Idee der reinen praktischen Vernunft erkannt, „welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet“. Auf der anderen Seite habe er aber auch die partielle Entartung nicht verkannt, wenn er auch die Lösung der „Antinomie des Handelns nach der Hypothese des Fortschrittes und des Glaubens nach der Hypothese des Verfalles“ nicht richtig gefunden habe. S. 766 wird „das tiefsinnige Wort Kants über die Bedeutung der Astronomie“ aus der Kr. d. r. V. angeführt, „dass sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt hat“. S. 776 f. wird die Bedeutung des Mechanismus nach Kant gewürdigt. In diesem Zusammenhang fällt das bedeutende Wort: „Nach meinem Dafürhalten beruht die Weltbedeutung Immanuel Kants auf seinem genialen Erfassen dieses Verhältnisses: das Mechanische bis in seine letzten Konsequenzen als Welterklärung; das rein Ideale als einzigen Gesetzgeber für den inneren Menschen“. S. 870 f. wird die Linie des Zusammenhanges der Theologen, „welche den Weg der Wahrhaftigkeit wandeln, von Duns Scotus und Occam an bis auf Kant verfolgt. S. 885 f. wird in ähnlicher Weise der Zusammenhang zwischen Giordano Bruno und Kant in Bezug auf das Freiheitsproblem hervorgehoben, und speziell heisst es 886 Anm. von Giordano Bruno: „Hier wird durch geniale Intuition genau dasselbe entdeckt, was Kant 200 Jahre später durch geniale Kritik feststellte: ‚Natur und Freiheit können ohne Widerspruch ebendemselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Ding an sich selbst beigelegt werden‘“. S. 890 wird wiederum Kants Verhältnis zur mechanischen Weltanschauung sowie zum Problem der Lebenskraft ausgeführt. S. 903 ff. wird damit im Zusammenhang Kants ganze naturwissenschaftliche Bedeutung gewürdigt. Aber immer wird als die andere Seite der Kantischen Philosophie betont die ethisch-religiöse. So wird darauf hingewiesen, dass Kant (wie schon 300 Jahre vor ihm Mirandola in seinem Buche über „die Würde des Menschen“) eine hohe Vorstellung von der Bedeutung der unerforschlichen menschlichen Persönlichkeit besass. „Dieser Überzeugung begegnen wir überall bei ihm und schauen damit in das tiefste Herz des wunderbaren Mannes. Schon in jener *Theorie des Himmels,* welche einzig die Mechanik des Weltgebäudes darthun soll, ruft er aus: ‚Mit welcher Art der Ehrfurcht muss nicht die Seele sogar ihr eigen Wesen ansehen!‘ Später spricht er von der ‚Erhabenheit und Würde, welche wir uns an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt‘. Doch immer tiefer ver-

senkt sich der Denker in diese Betrachtung: ,im Menschen eröffnet sich eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt'; und in seinem 70. Jahre schreibt der Greis: ,das Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung reisst uns mehr hin, als alles Schöne'. Dies nur als Andeutung, bis wohin die Methode der Naturforschung führt. Sobald sie mit Kant der Vernunft eine neue, der Naturforschung entwachsene und ihr darum angemessene Weltanschauung eröffnet hatte, erschloss sie zugleich dem Herzen eine neue Religion — die Religion Christi und der Mystiker, die Religion der Erfahrung" (905; vgl. auch 913 u. 914). Hierzu dient als Ergänzung der Abschnitt S. 942—946: „Christus und Kant". „Wem fiele nicht sofort die Verwandtschaft zwischen dieser religiösen Weltanschauung Kants — gewonnen auf dem Wege treuer, kritischer Naturbetrachtung — und dem lebendigen Kern der Lehre Christi auf? Sagte Dieser nicht, das Himmelreich sei nicht ausser uns, sondern in uns? Die Ähnlichkeit beschränkt sich jedoch nicht auf diesen Kernpunkt. Wer Kants viele Schriften über Religion und Sittengesetz durchforscht, wird sie vielerorten antreffen; so z. B. in dem Verhalten gegen die offiziell anerkannte Religionsform. Es ist dasselbe ehrfurchtsvolle Sichanschliessen an die für heilig gehaltenen Formen, verbunden mit einer gänzlichen Unabhängigkeit des Geistes, der das Alte durch seinen Hauch zu einem Neuen belebt. Die Bibel z. B. verwirft Kant nicht, doch schätzt er sie nicht wegen dessen, was man aus ihr ,herauszieht', sondern dessen, ,was man mit moralischer Denkungsart in sie hineinträgt' "

Weiteres findet sich 927 ff. Da heisst es u. a.: „Kant kommt zu dem Schlusse: ,es klingt zwar anfangs befremdlich, ist aber nichtsdestoweniger gewiss: der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor . . . die oberste Gesetzgebung der Natur liegt in uns selbst, d. h. in unserem Verstande'. Durch diese Erkenntnis wurde das Verhältnis zwischen Natur und Mensch (dieses Verhältnis in seinem nächstliegenden, fasslichsten Sinne genommen) klar und übersichtlich. Man begriff nunmehr, warum jede Naturforschung, auch die streng mechanische, zuletzt überall auf metaphysische Fragen — d. h. auf Fragen an das Menscheninnere — zurückführe, was Descartes und Locke in eine so hilflose Bestürzung gebracht hatte. Erfahrung ist eben nichts Einfaches und kann niemals rein objektiv sein, weil es unsere eigene thätige Organisation ist, welche Erfahrung erst möglich macht (928/9). Im Verfolg dieser Gedanken wird dann 936 f. im Anschluss an Kant (nachdem die Ausdrücke „in uns" und „ausser uns" als symbolisch resp. metaphorisch erklärt worden sind) unterschieden einerseits die mechanisch deutbare Welt und andrerseits die mechanisch nicht deutbare Welt; „zwischen diesen läuft die Grenzlinie und scheidet sie so gänzlich von einander, dass jede Überschreitung ein Attentat gegen die Erfahrung bedeutet: Vergehen gegen Erfahrungsthatsachen sind aber philosophische Lügen. Im Sinne dieser Unterscheidung hat nun Kant die epochemachende Behauptung aufstellen dürfen: ,Religion müssen wir in uns, nicht ausser uns suchen'. Das heisst, wenn wir es in die Ausdrucksweise unserer Definition übertragen: Religion müssen wir einzig in der mechanisch nicht deutbaren Welt suchen.

Es ist nicht wahr, dass man in der mechanisch deutbaren Welt der Erscheinung irgend etwas findet, was auf Freiheit, Sittlichkeit, Gottheit deute. Wer den Begriff der Freiheit in die mechanische Natur hineinträgt, vernichtet die Natur und zerstört zugleich die wahre Bedeutung der Freiheit".

Damit im Zusammenhang steht, was schon S. 509 f. über Kants Persönlichkeitslehre sich findet: „Will man den Germanen von seinen nächsten Anverwandten klar unterscheiden, so greife man in das tiefste Wesen hinein und stelle z. B. einen Kant als Morallehrer einem Aristoteles gegenüber. Für Kant ist ‚die Autonomie des Willens das oberste Prinzip der Sittlichkeit'; eine ‚moralische Persönlichkeit' besteht für ihn erst von dem Augenblick an, wo ‚eine Person keinen anderen Gesetzen, als die sie sich selbst giebt, unterworfen ist'. Und nach welchen Prinzipien soll diese autonome Persönlichkeit sich selbst Gesetze geben? Nach der Annahme eines unbeweisbaren ‚Reiches der Zwecke: freilich nur ein Ideal!' Ein Ideal also soll das Leben bestimmen! Und in einer Anmerkung zu dieser selben Schrift *(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)* stellt Kant in wenigen Worten diese neue, spezifisch germanische Weltauffassung der hellenischen entgegen: ‚Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zur Erklärung dessen, was da ist, hier (bei uns Germanen) ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, zu Stande zu bringen' ".

Als eine Fortsetzung hiervon kann betrachtet werden, was auf S. 949 f. steht, wo es heisst: „Zum Philosophen gesellt sich der Künstler: hierdurch erst erhält das logische Skelett einen blühenden Leib und erfährt es, wozu es eigentlich auf der Welt ist, wofür ich als Beleg nur auf Schiller und auf Goethe verweisen will, die beide den höchsten Gipfel ihres Könnens und ihrer Bedeutung für das Geschlecht der Germanen im innigen Zusammengehen mit Kant erklimmen, dadurch aber zugleich in ganz anderer Weise als Schelling und Genossen der Welt zeigen, welche unermessliche Bedeutung dem Denken des grossen Königsbergers zukommt". Und in diesem Zusammenhang zeigt Chamberlain, dass Goethes philosophische Anschauungen nicht zu Schelling zu stellen seien, wie man häufig behaupte, sondern zu Kant, wofür er neue Belege beibringt. Auch wird 948 Kants Definition der Kunst „Schöne Kunst ist Kunst des Genies" als „die kürzeste und zugleich erschöpfendste Definition" angeführt. Hierzu stellt sich, was auf S. 953 entwickelt wird: „Von Anfang an hat die germanische Philosophie ‚sich um zwei Angeln gedreht'; 1. die Idealität des Raumes und der Zeit, 2. die Realität des Freiheitsbegriffes. Dies ist zugleich . . . die Formel der Kunst". Dazu die Anmerkung: „Vergl. Kant: *Fortschritte der Metaphysik,* Anhang. Wie man sieht: das dem Sinnenzeugnis entnommene Reale wird als eine Idee, dagegen die durch innere Erfahrung gegebene Idee als ein Reales gedeutet. Es ist ganz genau die Copernicanische Umdrehung: was man bewegt wähnte, ruht, und was man ruhend wähnte, bewegt sich".

Chamberlain beruft sich auch in anderen Schriften gerne auf Kant. So führt er auch in seinem Wagner-Werk den Namen

Kants oft im Munde (s. Neue Ausg. 1901, S. 174, 182, 184, 191, 192, 205, 217, 237, 254, 259, 287, 292, 308, 495, 501). Auch sogar in seiner Ausgabe der „Worte Christi“ sucht er einzelne Aussprüche des letzteren durch Berufung auf Kantische Lehren zu verdeutlichen. Der Vollständigkeit halber sei hier noch hingewiesen auf einen vortrefflichen Aufsatz Chamberlains in der „Neuen deutschen Rundschau“ vom Juni 1895 (VI, 6) „Büchners Sturz“: daselbst trat Chamberlain energisch dem bekannten Materialistenführer Büchner entgegen, welcher in den letzten Jahren seiner schriftstellerischen Thätigkeit bekanntlich jede Gelegenheit ergriff, auf Kant loszuziehen, ohne ihn zu verstehen, aus Ärger darüber, dass die Erneuerung der Kantischen Philosophie, speziell durch F. A. Lange dem Materialismus das Wasser abgegraben hatte. Chamberlain weist in dem genannten Aufsatz sehr geschickt und zugleich mit weitem Blicke den materialistischen Dogmatismus Büchners mit Kantischen Argumenten zurück. Als Kantianer bekannte sich Chamberlain auch in einem Aufsatz: „Schiller als Lehrer im Ideal“, über den die KSt. VI, 327 f. schon berichtet haben.

Ganz besonders sympathisch berührt es, dass Chamberlain, mehr als man das gewöhnlich thut, die vorbildliche Persönlichkeit Kants in den Vordergrund stellt. Er hat dies neuerdings wieder gethan in einem kleinen Aufsatz in der „Täglichen Rundschau“ vom 14. März 1902 (No. 62). Der Aufsatz schliesst sich an an den Wiederabdruck der Kantbiographien von Jachmann, Borowski und Wasianski durch Alfons Hoffmann (Halle a. S., H. Peter 1902). Dieser Wiederabdruck verdankt einer Anregung Chamberlains seine Entstehung. Aus diesem Aufsatz führe ich zum Schluss noch einige markante Stellen an:

„Kant verdiente Volkstümlichkeit im selben Sinne wie sein Zeitgenosse und Landsmann, der grosse Friedrich. Denn dieses stille, zurückgezogene Leben — ganz der Gelehrsamkeit und dem abstrakten Denken gewidmet — ist zugleich ein Leben der rastlosen That und der eisernen Selbstzucht. Könige und Dichter kann man einer Nation zur Bewunderung hinhalten, zur Nachahmung kaum; an Kant dagegen kann jeder schlichte Mann sich ein Beispiel nehmen. Kant ist zugleich Typus und Ideal. Er ist ein typischer Preusse, mit allen guten Eigenschaften dieses Stammes und mit allen Unzulänglichkeiten desselben; durch die Genialität seiner Begabung aber und durch die erhabene Grösse seines Charakters steigert sich in ihm der Typus zu einer Idealgestalt . . . Kant ist der freieste Geist, der je gelebt . . . Kants philosophisches Lebenswerk besitzen wir ja, wir kennen es besser als seine Zeitgenossen; ‚nach hundert Jahren wird man meine Schriften erst recht verstehen‘ sagte Kant selber; insofern sind wir im Vorteil; doch den liebenswürdigen und verehrungswerten und in so vielen Beziehungen nachahmungswürdigen Mann, den kennen wir nicht, und der ist es, den wir durch Jachmann, Wasianski und Borowski kennen lernen . . . Wasianskis kleines Buch gehört zu dem ergreifendsten, das mir in der deutschen Litteratur bekannt ist, und nirgends tritt uns die persönliche Grösse Kants und die Erhabenheit seiner Sittenlehre und seiner stählernen Selbstzucht mächtiger entgegen, als hier, wo sie dem hinfälligen und zuletzt langsam hinsterbenden Kranken die Würde

eines Helden verleihen. Wer diese Seiten lesen kann, ohne Thränen zu vergiessen, der ist nicht wert, als Mensch geboren worden zu sein . . . Wir wissen alle, wer diejenigen sind, die in neuester Zeit die Verunglimpfung Kants und die systematische Verleumdung seines Charakters betreiben; nicht mit Unrecht hat man Kant den ‚Philosophen des Protestantismus‘ genannt . . . seinen Lästerern brauchen wir nur das Bildnis des hehren Mannes entgegenzuhalten, und sie müssen verstummen“.

Mit vollem Rechte nennt sich demnach Chamberlain einen „Jünger Kants“ (Vorrede zur 3. Aufl. der „Grundlagen“, S. XXV). Seine Aussprüche über Kant verraten ein originales Studium und eine originelle Auffassung desselben. Er bleibt nicht am Einzelnen und Kleinen kleben. Selbst ein Mann von grossen Gesichtspunkten, fasst er auch die grossen Gesichtspunkte bei Kant mit congenialem Verständnis auf und weiss deren weittragende Bedeutung in packenden Aussprüchen voll glücklicher Wendungen für weitere Kreise darzustellen, aber zugleich in einer Weise, dass auch der Fachmann seine Ausführungen mit Vergnügen und Nutzen lesen wird. So erinnert Chamberlain in der ganzen Art seiner Auffassung und Darstellung Kants an den unvergesslichen Friedrich Albert Lange, auf den er sich auch thatsächlich mehrfach beruft (bes. S. 778 u. 860). Mit F. A. Lange teilt er die hinreissende, begeisterte und begeisternde Darstellung, den rücksichtslosen Mut der Offenheit; mit ihm teilt er ebenso den kalten und unbestechlichen Blick für die nackten Thatsachen des empirischen Daseins, wie den warmherzigen Sinn für die unausrottbaren Ideale der Gemütswelt.

Ein französischer Romancier über Kant.

Von Georg Brodnitz.

Maurice Barrès hat die sozialen Schäden des modernen Frankreich untersucht und enthüllt uns nun in seinem Roman „Les Déracinés“[1]) die Grundursache alles Übels: der Unterricht in der Kantischen Philosophie, wie er in den französischen Schulen erteilt wird, droht Frankreich ins Verderben zu stürzen.

Barrès führt uns in das Lycée zu Nancy. M. Bouteiller, ein neuer Lehrer, erteilt den Schülern der obersten Klasse, sieben jungen Menschen von 16 bis 17 Jahren, Unterricht in der Philosophie.

„Kantien déterminé, il leur donne la vérité d'après son maître. Le monde n'est qu'une cire à laquelle notre esprit comme un cachet impose son empreinte. . . . Notre esprit perçoit le monde sous les catégories d'espace, de temps, de causalité . . . Notre esprit dit: Il y a de l'espace, du temps, des causes; c'est le cachet qui se décrit lui-même. Nous ne pouvons pas vérifier si ces catégories correspondent à rien de réel“ (p. 14).

Diese Erkenntnis wirkt vernichtend auf die jungen Gemüter:

„Soudain un homme d'une grande éloquence communiquait à ces jeunes garçons le plus aigu sentiment du néant, d'où l'on ne peut se dégager au cours de la vie qu'en s'interdisant d'y songer et par la multitude des petits soucis d'une action. Dans l'âge où il serait bon d'adopter les raisons d'agir les plus simples et les plus nettes, il leur proposait toutes les antinomies, toutes les insurmontables difficultés reconnues par une longue suite d'esprits infiniment subtils qui, voulant atteindre une certitude, ne découvrirent partout que le cercle de leurs épaisses ténèbres. Ces lointains parfums orientaux de la mort, filtrés par le réseau des penseurs allemands, ne vont-ils pas troubler ces novices?“ (p. 15).

Die Folgen zeigen sich bald: „En décembre, après une affreuse semaine de brouillards . . . Maurice Rœmerspacher [einer der Schüler] écrivit aux siens une lettre vraiment douloureuse sur les limites de la connaissance“. (p. 14).

Als der Lehrer nun auf das Gebiet der Moral kommt, verstehen ihn seine Schüler nicht mehr.

---

[1]) Paris, Bibliothèque-Charpentier (Fasquelle). 1897.

„M. Bouteiller . . . croyait bien avec Kant et par l'appel au cœur remettre à ses élèves la catégorie de la moralité et un ensemble de certitudes. Ils ne le suivirent pas“ (p. 15).

„Il faisait reposer toute sa conduite comme son enseignement sur le principe kantien, qu'il formulait ainsi: Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que mon action serve de règle universelle . . .

Il y a dans cette règle morale un élément de stoicisme, et aussi un élément de grand orgeuil, — car elle équivaut à dire que l'on peut connaître la règle applicable à tous les hommes, — et puis encore un germe d'intolérance fanatique, — car concevoir une règle commune à tous les hommes, c'est être fort tenté de les y asservir pour leur bien; enfin il y a une méconnaissance de tout ce que la vie comporte de varié, de peu analogue, de spontané dans mille directions diverses“ (p. 23).

Damit sind aber Barrès' Angriffe gegen Kant noch nicht erschöpft. Am schärfsten verurteilt er an seinen Lehren, dass sie — eine deutsche Wahrheit enthalten, während für Frankreich eine nationale, französische Wahrheit allein nützlich sein kann.

„Bouteiller, quand il passait en revue et classifiait les systèmes, ne se plaçait pas au point de vue français, mais chaque fois au milieu du système qu'il commentait. Aussi fit-il de ses élèves des citoyens de l'humanité, des affranchis, des initiés de la raison pure. C'est un état dont quelques hommes par siècle sont dignes. Gœthe fut cela, mais auparavant il s'était très solidement installé Allemand. Quel point d'appui dans leur race Bouteiller leur a-t-il donné? — On met le désordre dans notre pays par des importations de vérités exotiques, quand il n'y a pour nous de vérités utiles que tirées de notre fonds“ (p. 33).

Bouteiller hat seinen Schülern die Erkenntnis der Wahrheit gegeben, aber er hat ihnen damit allen sittlichen Halt genommen, er hat sie von jedem Zusammenhang mit ihrer Umgebung und mit ihrem Vaterlande gelöst.

„Déraciner ces enfants, les détacher du sol et du groupe social où tout les relie pour les placer hors de leurs préjugés dans la raison abstraite, comment cela le gênerait-il, lui qui n'a pas de sol, ni de société, ni, pense-t-il, de préjugés?“ (p. 19).

Was sind nun die Folgen dieser „Entwurzelung“?

Barrès giebt uns nur ein sehr unklares Bild von der Entwickelung der jungen Leute. Wir treffen sie alle als Studenten in Paris wieder.

Rœmerspacher, der fähigste unter ihnen, befreit sich von Bouteiller-Kants Irrlehren. Er wird ein eifriger Schüler Hippolyte Taines und seiner sozialen Theorien.

Zwischen beiden entwickelt sich einmal folgendes Gespräch, bei dem der junge Student Barrès' eigene Ansichten wiedergiebt:

„Il faut vous dire que nous avions pour professeur de philosophie un kantien: il nous a expliqué avec une force admirable la critique de toute certitude“.

„Si votre maître était un kantien, il a dû vous donner une conception du devoir?“

„Comment donc, dit Rœmerspacher avec son bon rire de carabin méprisant, — l'appel au cœur! et puis la fameuse loi fondamentale de la raison pure pratique: Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle".

Il est évident que le jeune homme tourne ces derniers mots en dérision.

„Cette formule ne vous satisfait pas?" interroge le consciencieux M. Taine.

„Je ne crois pas qu'un seul de mes camarades ait pris au sérieux la péripétie par laquelle Kant ressuscite la certitude C'est bien théatral! et cela nous rappelle que l'ennuyeuse tragédie philosophique du dix-huitième siècle avait déjà des moyens de mélodrame. Pour nous, l'impératif catégorique est reduit à être, comme on l'a dit, le „consultatif catégorique". J'étais trop votre élève pour demeurer celui de M. Bouteiller et admettre une formule qui implique la possibilité d'une législation universelle. J'en ai parlé souvent avec l'un de mes amis, un catholique, et qui s'en tient à la morale théologique. Il oppose à Kant la constatation de Pascal: „Vérité en deça des Pyrénées, erreur au delà" que vous avez pour nous mille fois contrôlée (p. 194).

Rœmerspacher hat Kant durch Taine überwunden. Racadot und Mouchefrin, seine Mitschüler, sind nicht so glücklich. Sie können den sittlichen Halt, den ihnen Bouteiller mit seinen Lehren genommen hat, nicht wiederfinden. Als Journalisten sinken sie von Stufe zu Stufe und enden als Raubmörder.

Racadot wird hingerichtet — erst déraciné, dann décapité, sagt Barrès — Mouchefrin aber wird durch die Bemühungen seiner früheren Mitschüler der Bestrafung entzogen.

Warum retten sie ihn?

„J'ai été amené à penser" — sagt einer von ihnen nach Racadots Hinrichtung — „que si l'on voulait transformer l'humanité et, par exemple, faire avec des petits Lorrains, avec des enfants de la tradition, des citoyens de l'univers, des hommes selon la raison pure, une telle opération comportait des risques. Un potier, un verrier perdent dans la cuisson un tant pour cent de leurs pièces, et le pourcentage s'élève quand il s'agit de réussir de très belles pièces. Dans l'essai de notre petite bande pour se hausser il était certain qu'il y aurait du déchet. Racadot, Mouchefrin, sont notre rançon, le prix de notre perfectionnement. Je hais leur crime, mais je persiste à les tenir, par rapport à moi, comme des sacrifiés. Voilà, pourquoi j'ai refusé de témoigner contre ces deux misérables" (p. 478).

Die beiden Mörder sind also ein Opfer — der reinen Vernunft.

Deshalb fort mit Kant aus Frankreich, fort mit der deutschen Philosophie, und zurück zu — Napoléon, professeur d'énergie (p. 231)!

Herr Barrès sagt in diesem Zusammenhang noch Manches, was hier zu wiederholen inopportun ist und worauf zu antworten die „Kantstudien" als eine wissenschaftliche Zeitschrift nicht der richtige Ort sind. Die Philosophie ist wie jede Wissenschaft etwas Internationales, und natio-

nalen Chauvinismus in wissenschaftliche Probleme einzuführen, ist tadelnswert. Solchen Chauvinismus finden wir leider auch oft in Deutschland, aber er verdient, wo er auch auftreten mag, den schärfsten Tadel. Chauvinismus führt zu Fanatismus, und alle Fanatiker geraten leicht in Blindheit. So ist auch Herr Barrès in einer sonderbaren Illusion befangen. Er bekämpft die Verbreitung der Kantischen Philosophie in Frankreich vom nationalen Standpunkte aus und empfiehlt dafür das eine Mal Taine, dessen Philosophie doch im Wesentlichen eine englische ist, das andere Mal Napoleon, den „professeur d'énergie", der doch bekanntermassen — Italiener war. Man sieht daraus, wie unzweckmässig es ist, philosophische Fragen zum Objekt nationaler Eitelkeit zu machen. Übrigens ahmt Herr Barrès darin nur das Beispiel deutscher Philosophen nach; denn gerade in Deutschland ist es eine Zeit lang Sitte gewesen, philosophische und nationale Gesichtspunkte zu verquicken.

Recensionen.

Windelband, W. Geschichte der Philosophie. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage Tübingen, J. C. B. Mohr, 1900. (VIII u. 571 S.)

Ziemlich schnell ist die erste Auflage von Windelbands „synoptisch-kritischer" Geschichte der Philosophie vergriffen worden, und es steht zu hoffen, dass die nun vorliegende zweite Auflage in noch kürzerer Zeit von diesem Schicksal ereilt werden wird. Denn es ist kein Zweifel: das eigenartige Buch hat sich sein Terrain erobert. Eine weiter gehende Einhelligkeit, als man in philosophischen Dingen anzutreffen pflegt, besteht hinsichtlich der Antwort auf die Frage nach der anregendsten und feinsinnigsten Darstellung der gesamten Geschichte der abendländischen Philosophie. Wie sehr sich die eminenten Vorzüge des Werkes ins Auge drängen, wird in bezeichnender Weise durch die Thatsache illustriert, dass in der jüngeren Zeit Versuche gemacht worden sind, Windelbands Methode auf die Behandlung speziellerer Gegenstände anzuwenden (ich denke z. B. an Braunschweigers „Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18 Jahrhunderts", Leipzig 1899). —

Windelbands Buch ist aus der Überzeugung heraus geschrieben, dass Geschichte der Philosophie selbst Philosophie ist, und in diesem Sinne ist es zugleich ein systematisches Werk: sein Thema ist der Nachweis, dass der Gegenstand der Philosophie die allgemeingiltigen Werte sind, und es erbringt diesen Nachweis, indem es zeigt, wie alle anderen Tendenzen, die in der geschichtlichen Entwicklung als Philosophie aufgetreten sind, entweder in die positiven Wissenschaften haben einmünden müssen oder zur Selbstzersetzung geführt haben. So ist diese Geschichte der Philosophie selbst in philosophischer Absicht geschrieben, und darum ist sie unendlich viel mehr als eine blosse Doxographie: sie ist die systematische Durchdringung des wesentlichen Gedankenstoffes der philosophiegeschichtlichen Bewegung. Man merkt es dem Buche allenthalben, auch an den nicht von Hegel selbst handelnden Stellen, an, dass sein Verfasser nicht verschmäht hat, bei dem vielgescholtenen konstruktiven Idealisten in die Schule zu gehen, von dem eben doch die entscheidenden Anregungen ausgegangen sind, denen die Geschichte der Philosophie ihr wahrhaftes Dasein verdankt. Giebt es doch bis zum heutigen Tag trotz aller antihegelschen Strömungen noch kein einziges wirklich wertvolles Werk über Geschichte der Philosophie, dessen Verfasser nicht von Hegel gelernt hätte — und es wird auch späterhin nie ein solches geben, denn Hegel hat für diese Disciplin Grundlagen aufgezeigt, die ihr unverlierbar sein werden. Freilich konnte man nicht bei Hegel stehen bleiben: es galt hinauszukommen über den Philosophen, der tief in den Voraussetzungen seiner Zeit stak, so tief, dass sich die Mängel seines Systems nur dann richtig verstehen lassen, wenn man in ihnen die Mängel des Kulturbewusstseins jener Epoche der Romantik sieht, welches als der zu sich selbst gekommene

absolute Geist dargestellt werden sollte. Während aber die Tendenz unserer Zeit auf ein völliges Vergessen der grossen Tradition ging, hat Windelband in bewusster Weise an Hegel angeknüpft: er hatte erkannt, dass sich Hegel nicht überspringen, sondern nur überwinden lasse, und so ist es ein mit sicherem Bewusstsein gethaner Schritt über die Hegelsche Auffassung hinaus gewesen, der dem Windelbandschen Werke seine methodische Eigenart gegeben hat. Die Richtung nun aber, in der dieser Schritt geschehen ist, war bestimmt durch Windelbands Stellung zu Kant.

Auch Hegel und Kant selber stehen ja nicht ohne engen Zusammenhang unter einander, ein jeder an seiner Stelle in der Geschichte der Philosophie, sondern es handelt sich bei Hegel — wenn auch natürlich nicht ausschliesslich — um die Auswickelung von Gedanken, die bei Kant angelegt waren. Was nun speziell die geschichtliche Auffassung angeht, so kann nicht zweifelhaft sein, dass im Ganzen Hegel ungleich höher steht als Kant; trotzdem konnte in manchem Betracht auch hier das Zurückgreifen gerade auf die Kantische Gedankenwelt der Sache selbst in hohem Masse förderlich sein. Es ist Windelbands Stärke, dass er sich die Ideen der klassischen deutschen Philosophie nicht einfach in einer ihrer besonderen Ausprägungen angeeignet hat, sondern dass er jener ganzen Epoche das tiefste historische Verständnis entgegenbringt: so hat er es vermocht, Hegels Auffassung von der Geschichte der Philosophie dadurch fruchtbar fortzubilden, dass er ihre bei Kant liegenden Keime zu einer Entfaltung brachte, die den speziellen Voraussetzungen des Hegelschen Denkens selbständig gegenübersteht.

Wir sind es gewohnt und betrachten es bereits als selbstverständlich, dass Kant eine beherrschende Stellung im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Entwickelung zugewiesen bekommt. Eine solche giebt ihm natürlich auch Windelband (vgl. schon S. IV|V). Windelband thut aber noch viel mehr, indem er den seine Darstellung selbst beherrschenden Gesichtspunkt aus Kant entnimmt: es ist eben die Auffassung der Philosophie als der Lehre von den allgemeingiltigen Werten. Windelband zeigt in dem Schlusspassus seiner Ausführungen (549), wie diese Auffassung in die Nähe Hegels führt: denn Hegel ist es gewesen, der zuerst gesehen hat, dass die Geschichte der Philosophie den Prozess bedeutet, in dem die Kulturwerte zu gesondertem Bewusstsein und zu begrifflicher Fixierung gelangen. Andrerseits aber führt diese selbe an Kant orientierte Auffassung auch wieder von Hegel weg: denn alles Konstruktive fällt darum fort, weil Windelband die ontologischen Elemente ablehnt, die Hegel in seine Wertlehre aufgenommen hatte, und die ihn in der thatsächlichen historischen Entwickelung die dialektische Fortbewegung der Begriffe selbst hatte sehen lassen. Windelband führt zurück zur reinen Teleologie, wie sie Kant zuerst gelehrt hat: „Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt“, sagt Kant einmal mit ebenso einfachem wie schönem Worte (S. W., 2. Hartensteinsche Ausgabe, VIII, 24), und in seinem Hauptwerk heisst es in dem Abschnitt über „die Architektonik der reinen Vernunft“: Philosophie ist „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft *(teleologia rationis humanae)*, und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“. Das sind Gedanken, die lange Jahre hindurch wenig beachtet, ohne irgend sonderlichen Eindruck zu machen, in Kants Werken standen, und doch sind es die Gedanken, in denen seine Philosophie ihren bedeutungsvollen Abschluss hat. Es ist ein Verdienst Windelbands, gerade diese Ideen zu neuem Leben erweckt zu haben. Nicht nur in seinen systematischen Arbeiten hat er sie oft und nachdrücklich hervorgehoben, sondern auch seiner Auffassung von der Geschichte der Philosophie hat er sie zu Grunde gelegt als das Prinzip der Auswahl und der Beurteilung. „Darauf kommt es vor allem an, was einen Beitrag geliefert hat zur Ausbildung der menschlichen

Weltanschauung und Lebensbeurteilung; diejenigen Begriffsbildungen sind der Gegenstand der Geschichte der Philosophie, welche als Auffassungsformen und Urteilsnormen sich dauernd lebendig erhalten haben und in denen damit die bleibende innere Struktur des menschlichen Geistes zu klarer Erkenntnis gekommen ist“ (15). Und dieser von Kantischem Geiste durchtränkten Betrachtungsweise entspricht es, wie Windelband in dem (in der 2. Auflage völlig neu bearbeiteten) letzten Abschnitt seines Werkes die Aufgabe bestimmt, die der Philosophie für die Zukunft gesetzt ist: Die Philosophie „kann nur weiterleben als die Lehre von den allgemeingiltigen Werten. Sie wird sich nicht mehr in die Arbeit der besonderen Wissenschaften drängen, zu denen nun auch die Psychologie gehört. Sie hat weder den Ehrgeiz, das was diese erkannt haben, von ihrer Seite her noch einmal erkennen zu wollen, noch die Lust der Kompilation, aus den ‚allgemeineren Ergebnissen‘ der Sonderdisciplinen allgemeinste Gebilde zusammenzuflicken. Sie hat ihr eignes Feld und ihre eigne Aufgabe an jenen allgemeingiltigen Werten, die den Grundriss aller Kulturfunktionen und das Rückgrat alles besonderen Wertlebens bilden. Aber auch diese wird sie beschreiben und erklären nur, um über ihre Geltung Rechenschaft zu geben: sie behandelt sie nicht als Thatsachen, sondern als Normen. Auch sie wird deshalb ihre Aufgabe als eine ‚Gesetzgebung‘ zu entwickeln haben, aber nicht als das Gesetz der Willkür, das sie diktiert, sondern als das Gesetz der Vernunft, das sie vorfindet und begreift. Auf dem Wege zu diesem Ziele scheint die gegenwärtige, freilich noch vielfach in sich gespaltene Bewegung die dauernden Errungenschaften aus der grossen Zeit der deutschen Philosophie zurückgewinnen zu wollen“ (548).

Hier hören wir die Gedanken aus der „Architektonik d. r. V.“ wiederklingen, und so sind es echt Kantische Ideen, deren Anwendung auf die philosophiegeschichtliche Forschung wir in Windelbands Werk anzuerkennen haben. Es ist also nicht bloss die Verschmelzung des Hegelschen Prinzips mit der bedingungslosen Hinnahme der historischen Wirklichkeit, was Windelband charakterisiert — in dieser Hinsicht hat er überdies schon Vorgänger —, sondern es ist die bewusste Zurückdämmung der Hegelschen Auffassung in die Grenzen des Kantianismus. Damit ist die tiefe Konception Hegels von der Bedeutung der Geschichte der Philosophie aus den Fesseln des Hegelschen Logik befreit; sie hat die materialen Voraussetzungen, mit denen sie bei ihrem Urheber durchsetzt war, abgestreift und sich der Gedankenwelt des „formalen Idealismus“, wie Kant selbst seine Lehre nennt (Proleg. u. 2. Aufl. der Kr. d. r. V.), assimiliert. Diese Wendung ist von grosser Wichtigkeit. Denn eben weil Kants Philosophie die Philosophie ohne materiale Voraussetzungen ist, deshalb allein konnte Windelband der Gefahr entgehen, seinen subjektiven Standpunkt zum Massstab der Beurteilung zu machen. So verstanden, wie ihn Windelband sich zu eigen gemacht hat, ist der Standpunkt der Kantischen Philosophie nicht ein Standpunkt neben anderen, sondern er ist die Idee des „Urbildes der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren“, „eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend *in concreto* gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht“ (Architektonik d. r. V.). Man muss Windelbands feinsinnige Ausführungen insbesondere im 2. Paragraphen seines Buches lesen, wenn man sich überzeugen will, mit wie tiefer Einsicht in die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen einer solchen Untersuchung er gearbeitet hat. — Ein bekanntes Wort Rankes sagt, dass der Historiker den Weg Niebuhrs mit der Tendenz Hegels zu vereinigen habe: für die Geschichte der Philosophie ist dieses Programm von niemandem mit besserem Erfolg durchgeführt worden als von Windelband, der diese Synthese unter dem Zeichen Kants vollzogen hat: Kant hat ihm die Mittel geliefert zur methodischen Verbindung des ungeschmälerten Respekts vor der geschichtlichen Wirklichkeit mit dem weiten Blick für den Sinn der gesamten philosophischen Bewegung überhaupt. —

Rücksichtlich des Verhältnisses der neuen Auflage zur alten ist Folgendes zu bemerken: Tiefgreifende Änderungen sind — abgesehen von der dankenswerten grossen Erweiterung des Sachregisters — nur bei der Darstellung der Philosophie des 19. Jahrhunderts vorgenommen. Dieser Abschnitt ist in allen Teilen bedeutsam erweitert worden, so dass er sich jetzt als ein übersichtliches Bild der philosophischen Entwickelung bis zur Gegenwart darstellt. § 45 „Natur und Geschichte" ist von 3½ auf 10½ Seiten angewachsen, ein 46. § „Das Problem der Werte" ist völlig neu hinzugefügt. Sehr bemerkenswert scheint mir aus dem neu Hinzugekommenen folgender allgemein gehaltene und doch eine sehr bestimmte Perspektive eröffnende Passus: „Nach der Seite des Individuums haben die Anregungen, welche in dem Kulturproblem des 18. Jahrhunderts steckten, dazu geführt, zeitweilig die Frage nach dem Werte des Lebens in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses zu rücken. Eine pessimistische Stimmung musste überwunden werden, damit sich aus diesen Diskussionen die tiefere und reinere Frage nach dem Wesen und Inhalt der Werte überhaupt herauslösen und so die Philosophie, wenn auch auf sehr wunderlichen Umwegen, zu dem Kantischen Grundproblem der allgemeingiltigen Werte zurückkehren konnte" (511). Die eigentliche Bedeutung einer noch bis in die Gegenwart hineinreichenden und gerade darum gewiss nicht leicht zu beurteilenden Bewegung dürfte damit wohl in unübertrefflicher Präcision erfasst sein. Hinweisen will ich noch auf die den Neukantianismus betreffenden Ausführungen S. 515 u. 523. — In den Partien des Buches, die die Geschichte der Philosophie bis zum deutschen Idealismus inclusive behandeln, bestehen die Änderungen in Berichtigungen einzelner Angaben, in unwesentlichen Kürzungen und Erweiterungen und in kleinen stilistischen Verbesserungen; speziell die biographischen Notizen sind vielfach etwas ausführlicher gestaltet worden. Auch die Darstellung Kants hat lediglich in solch unwesentlichen Punkten hin und wieder eine Veränderung erfahren.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Bergmann, Julius. Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. Marburg, Elwert, 1900. (VIII u. 483 S.)

Das vorliegende Buch besteht aus einer Reihe von 8 innerlich mit einander zusammenhängenden, zugleich aber für sich selbständigen Abhandlungen. Mit Ausnahme der achten waren sie sämtlich schon vorher veröffentlicht (wenn auch nicht alle in völlig derselben Form). Den Anfang macht der Aufsatz „Über Glaube und Gewissheit" (zuerst erschienen in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, in den KSt. besprochen I, 478) die zweite Abhandlung „Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätzen" ist ursprünglich in den KSt. selbst erschienen (II, 323—348); dann folgt eine Untersuchung „Über den Satz des zureichenden Grundes" (aus der Zeitschr. f. immanente Philos., besprochen KSt. III, 188 f.). Der vierte Aufsatz „Der Begriff des Daseins und das Ichbewusstsein" und der fünfte „Wolffs Lehre vom complementum possibilitatis" standen zuerst im Archiv f. syst. Philos. (besprochen KSt. I, 473 u. III, 176 f.). Die sechste Abhandlung „Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich" ist wiederabgedruckt aus der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik (besprochen KSt. III, 187 f.). Noch nicht erwähnt sind in den KSt. allein die siebente Abhandlung „Seele und Leib" (aus dem Arch. f. syst. Philos.), die mit den Problemen der Kantischen Philosophie nicht in näherem Zusammenhang steht, und der das Werk abschliessende, vorher noch nicht veröffentlichte Aufsatz „Die Anforderungen des Willens an sich selbst". Speziell zur Besprechung dieser letztgenannten Arbeit, der weitaus umfangreichsten von allen (S. 377—483), ist mir das Buch von der Redaktion übergeben worden. Ich will versuchen, meine Aufgabe in der Weise zu erfüllen, dass ich über die Tendenz der Bergmannschen Ethik referiere und dabei Gelegenheit nehme, die Beziehungen zur Kantischen Philosophie an den entscheidenden Punkten kritisch hervorzuheben.

Bergmann unterscheidet drei Beurteilungsweisen des Wollens, resp. Handelns: (1) die technische Beurteilung: sie prüft, ob eine Handlung dem auf sie bezüglichen Wollen entspricht; (2) die pragmatische Beurteilung: sie prüft, ob das Wollen einer Handlung oder eines Zweckes dem übergeordneten Zweck entspricht, der angestrebt wird (die technische Beurteilung fragt z. B., ob eine chirurgische Operation so ausgeführt worden ist, wie sie beabsichtigt war, die pragmatische Beurteilung fragt, ob es dem Zwecke der Heilung des Patienten dienlich gewesen ist, diese Operation vorzunehmen). Mit der pragmatischen Beurteilung kommt (3) die sittliche darin überein, dass sie nicht eine Handlung für sich betrachtet, sondern dass es sich um das Gewollte handelt. Während aber die pragmatische Beurteilung das Wollen, das ihren Gegenstand bildet, auf ein anderes bezieht, dem seine Ausführung zu Gute kommen soll, während sie sich also an die Folgen des zu beurteilenden Wollens hält, sind der ethischen Beurteilung der wirklichen Folgen des beurteilten Wollens gleichgiltig; es kommt ihr nur auf die Beschaffenheit an, die das beurteilte Wollen insofern besitzt, als es diesen bestimmten Inhalt hat. „Das über die Handlung ausgesprochene Urteil will in ihr nur das Wollen treffen, durch das sie hervorgerufen wurde“ (391). So fordern also die pragmatischen Anforderungen ein Wollen deshalb, weil sein Inhalt zu demjenigen eines anderen in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke steht, die ethischen Anforderungen aber deshalb, weil es an sich selbst, durch die Beschaffenheit, die es als Wollen dieses bestimmten Zweckes hat, wertvoll sei: die beiderlei Anforderungen verhalten sich wie die hypothetischen Imperative Kants zu den kategorischen (400).

Bergmann kommt im Zusammenhang hiermit auch auf Kants Einteilung der hypothetischen Imperative in assertorische und problematische. Er findet sie „ebenso unzulässig, wie es diejenige der Pflanzen in solche, von denen man nicht wisse, ob sie existieren, und solche, von denen man dies wisse, sein würde“ (402). Die Frage ist ja nicht von besonderer Erheblichkeit, aber in den „Kantstudien“ mag der Rezensent doch vielleicht das Recht haben, darauf einzugehen. Ich glaube nun, dass Bergmann hier Kant nicht ganz richtig interpretiert. Er meint, die Kantische Unterscheidung beziehe sich nicht auf die wirklichen Willensentscheidungen, sondern „auf die gedachten überhaupt“, sie betreffe „also gar nicht die Imperative selbst, sondern nur den Erkenntniszustand dessen, der sich einen Imperativ denkt; derselbe Imperativ ist ja assertorisch oder problematisch, je nachdem der, der ihn denkt, weiss oder nicht weiss, dass er aus einem wirklichen Wollen des Subjektes, an das er sich richtet, stamme“ (402). Ich möchte im Gegensatz hierzu Kants Lehre dahin auslegen, dass Imperative wie (um bei Kants Beispielen zu bleiben) „die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten,“ ihrer Natur nach nichts anderes als problematische Imperative sind und nichts anderes werden können. Es hängt das zusammen mit der objektiven und durchaus nicht individualistischen Betrachtungsweise, die Kant all seinen Problemen zu teil werden lässt. So geht er auch hier nicht von der Stellung aus, die ein Individuum jenen Vorschriften gegenüber einnimmt (so dass diese dann wirklich und notwendig würden), sondern er geht aus von den Vorschriften selber, die gegen ihre empirische Realisation gleichgiltig bleiben wie Platonische Ideen. Im Begriff dieser Vorschriften liegt nun nichts weiter, als dass sie gelten, sobald irgendwer die betr. Zwecke will: lediglich solche Vorschriften heissen problematische Imperative. Vor einem Vergleich mit den „Pflanzen, von denen man nicht weiss, ob sie existieren,“ sind sie offenbar darum geschützt, weil ihre „Möglichkeit“ nichts mit dem subjektiven „Erkenntniszustand dessen, der sich einen Imperativ denkt“, zu thun hat, weil sie nicht subjektive, sondern objektive Möglichkeit ist, jene objektive Möglichkeit, die ja überhaupt in der Philosophie Kants eine bedeutsame Rolle spielt.

Doch dies betrifft nur eine Frage von untergeordneter Wichtigkeit. Hingegen tritt der Gegensatz zwischen Bergmann und Kant in seiner ganzen Tragweite hervor in den Ausführungen, die dem moralischen Trieb oder dem moralischen Gefühl gewidmet sind: der Verfasser sucht in einer derartigen, von Kant auf's Schroffste abgelehnten psychischen Bestimmtheit die Grundlage der Moral und lehnt dafür seinerseits Kants „praktische Vernunft" ab. Rezensent ist der Meinung, dass es bei diesem Problem notwendig ist, scharf zu trennen zwischen der *quaestio facti* und der *quaestio iuris*. Will man die Kantische Lehre recht würdigen, so wird man sie ausschliesslich auf die letztere zu beziehen haben. Die faktischen Grundlagen der sittlichen Bethätigung mögen immerhin in einem moralischen Gefühl oder Triebe liegen: trotzdem wird Kant recht behalten, wenn er — nicht zufrieden mit einer ihrem Wesen nach nur subjektiven Begründung — nach einer objektiven, allgemeingiltigen und darum nicht psychologischen Grundlegung fragt. Der objektive Grund dafür, dass ich in einer bestimmten Weise handeln s o l l, kann nicht der sein, dass ich nun einmal diese bestimmte psychische Organisation habe. Das Wertprinzip, nach dem die individuellen Verschiedenheiten der psychischen Organisation zu beurteilen sind, kann nicht selbst aus der Psychologie hergeleitet werden. So weit aber die Lehre vom moralischen Gefühl lediglich psychologische Theorie sein, lediglich die *quaestio facti* zum Gegenstand haben will, berührt sie dieses eigentlich Kantische Problem überhaupt nicht. Stellt man sich in dieser Weise zur historisch fixierten Lehre Kants, so würde man Bergmann beipflichten können, wo er sich gegen Kants psychologische Ausdeutungen seiner Lehre wendet, ohne diese letztere darum doch ihrem Kerne nach aufzugeben. Kant hat in der That mit Unrecht angenommen, die psychologische Theorie des moralischen Gefühls widerlegt zu haben, und der Verf. hat Recht, wenn er bemerkt, Kants Einwurf setze „eine der Lehre, die er widerlegen will, entgegengesetzte . . . voraus" (405). Und ebenso wüsste ich nichts einzuwenden gegen den Satz: „Gewiss ist es wahr, dass ein Gesetz nicht gefühlt, sondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann; aber es ist möglich, dass ein Gesetz, welches die Vernunft denkt, von ihr nicht anders als durch eine Betrachtung gewisser Gefühle entdeckt werden konnte, und nichts weiter als dieses behauptet bezüglich des Sittengesetzes die Lehre vom moralischen Gefühle" (406). Aber in seinen weiteren Ausführungen geht der Verfasser doch über diese Darstellung hinaus: die Lehre vom moralischen Gefühl bedeutet ihm nicht bloss dies, dass das Sittengesetz nicht anders als durch eine Betrachtung gewisser Gefühle e n t d e c k t werden konnte, sondern sie erweitert sich ihm dahin, dass „nicht die Vernunft, sondern das Vermögen des Fühlens oder Begehrens" als der moralische „Gesetzgeber" gilt (412). Dahin aber kann Ref. nicht mehr folgen.

Zum Teil freilich ist Bergmanns Opposition gegen Kant darin begründet, dass er Kants Begriff der „Vernunft" zu intellektualistisch fasst (vgl. 408, wo gegen Kant eingewendet wird: „Die sittliche Beurteilung kann die Anforderungen, auf die sie das Wollen bezieht, unmöglich aus der erkennenden Vernunft nehmen"; 410, wonach Kant unter Vernunft „das alles Fühlens und Begehrens unfähige Vermögen, das Unbedingte zu denken," verstanden habe); doch auch, wenn man dies berücksichtigt, bleiben noch tiefgehende Unterschiede, und es handelt sich um mehr als einen Streit um das *Wort* „Vernunft". Nach Kant braucht, wie Bergmann einmal richtig sagt (407), die Vernunft nur sich selbst vorauszusetzen, bloss auf sich selbst zu blicken, um das Sittengesetz zu finden. Der Verf. findet diese Lehre irrig und bemerkt dagegen: „Nur das Begehrungsvermögen . . . kann Anforderungen enthalten. Die Vernunft kann in praktischer Hinsicht nur dazu dienen, die Anforderungen, die sie im Begehrungsvermögen vorfindet, in die Gestalt von Begriffen und Urteilen zu bringen, und zu überlegen, ob ein gewisses Wollen die geforderte Beschaffenheit haben werde

oder nicht“ (408/9). Und an späterer Stelle: „Den Gedanken freilich eines einer Maxime, die jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könnte, entsprechenden Wollens erzeugt die Vernunft, ohne beim Begehrungsvermögen und Gefühl nachzufragen, welche Art des Wollens ihm zusage, und welche ihm zuwider sei. Aber dieser Gedanke ist als solcher noch keine Forderung an das Wollen. Er mag den Inhalt einer wirklichen Forderung ausmachen, dann aber muss in unserem Willen ein Trieb enthalten sein, der sich in dem Verabscheuen alles Wollens, dessen Maxime sich nicht zum Prinzipe einer allgemeinen Gesetzgebung eignen würde, äussert“ (410 11). Nach der Ansicht des Referenten ist bei reinlicher Scheidung der einzelnen hier versteckten Probleme · die erste Frage diejenige nach dem Wert objektiver Geltung, den unter unseren subjektiven Trieben gerade die als „moralisch“ bezeichneten beanspruchen; m. a. W.: mit welchem Recht darf diese eine Klasse von Triebbestimmtheiten verlangen, dass ihr alle widerstrebenden Triebbestimmtheiten weichen sollen? Das hier geforderte Prinzip objektiver Sanktion kann nun, wie bemerkt, unmöglich aus den Trieben als solchen herausgelesen werden: sondern die objektive Sanktion erfolgt dadurch, dass die „Vernünftigkeit“ in diesen Triebbestimmtheiten als auszeichnendes Merkmal aufgewiesen wird. So liegt die Frage, wenn man die Wirklichkeit moralischer Triebe und Gefühle als eine Thatsache betrachtet, von der man ausgehen darf — und man darf es mit demselben Recht, mit dem Kant selber in den Prolegomenen den „analytischen“ Weg einschlägt und also Mathematik und reine Naturwissenschaft voraussetzt! Kant selbst geht den „synthetischen“ Weg, der den (von Kant selber allerdings nicht gewahrten) Vorzug hat, von keiner psychologischen Theorie abhängig zu sein. Hier ist nun zu bemerken, dass der „Gedanke eines einer Maxime, die jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könnte, entsprechenden Wollens“ von vorne herein nicht eine Phantasievorstellung ist, die die Vernunft auf's Geratewohl erzeugt habe (wie ihn Bergmann zu betrachten scheint), sondern dass es sich hier darum handelt, dass die Vernunft ihr eigenes Wesen dem Begriff des Willens mitteilt: Die Vernunft erweist sich hier schöpferisch; sie creiert das Gebiet des Willens als ihre Domäne, und sie darf dies thun: denn sie ist ja doch — wenn ich Kants Lehre recht verstehe — noch etwas mehr als das „Vermögen des Urteilens und Schliessens“ (408): sie ist das Prinzip der unbedingten Werte. Die Vernunft ist das schlechthin Existenzberechtigte, sie ist dasjenige, was das Recht hat, überall Realisation und Anerkennung zu fordern. So gewiss nun die Vernunft dieses absolut Wertvolle ist, so gewiss s o l l der Begriff des vernünftigen Wollens allgemein realisiert und anerkannt werden — und in diesem o b j e k t i v e n Sinne liegt allerdings doch schon im blossen Gedanken des Vernunftwillens eine „Forderung an das Wollen“. Diese objektive Seite der Kantischen Ethik — die mir das eigentlich Wertvolle daran zu sein scheint und deren tiefere Ausführung ich bei Fichte sehe (vgl. z. B. S. W. I, 505) — kommt bei Bergmann kaum zu ihrem Recht. Subjektiv, psychologisch ist es ganz richtig, dass ohne einen entsprechenden Trieb der Gedanke des vernünftigen Willens noch keine Anforderung enthält (daher man denn auch schon ein St. Antonius v. Padua sein müsste, wollte man auf Fische, Pferde und Esel sittliche Einwirkungen erzielen): aber der objektive Grund dafür, dass dieser Gedanke des allgemeingiltigen Willens Forderung für das wirkliche Wollen s e i n s o l l, liegt eben unmöglich in einer psychologischen Bestimmtheit, sondern allein in der praktischen Vernunft, in dem Prinzip der Werte. D e s w e g e n s o l l der Gedanke eines allgemeingiltigen Wollens vom wirklichen Wollen als Forderung anerkannt werden, weil dieser Gedanke „vernünftig“ ist, weil er unbedingt wert ist, realisiert zu werden. Wer auf diesem Standpunkt steht, wird sich nicht davon überzeugen können, dass Bergmann Recht hat, wenn er sagt: „Ein Gesetz, welches die Vernunft dem Willen gäbe, ohne dadurch selbst den Willen zu seiner Befolgung anzutreiben, ist ein sich

widersprechender Gedanke. Wird die Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes hinweggedacht, so ist das Übrigbleibende gar kein Gesetz mehr, sondern der blosse Begriff eines Wollens, welches einer zum Prinzipe einer allgemeinen Gesetzgebung geeigneten Maxime entspricht“ (411 : der Begriff eines vernünftigen Wollens ist auch dann Gesetz, wenn die Triebfeder weggedacht wird; denn ein solcher Begriff trägt die absolute Existenzberechtigung in sich; die unbedingte Rechtsgiltigkeit dieses Begriffes als eines Gesetzes ist folglich schon begründet, ehe noch von Gefühlen und Triebfedern gesprochen wird.

Eingehende Erörterungen widmet der Verfasser dem Prinzip der pragmatischen Anforderungen; er findet dieses (im Gegensatz zu Kant) nicht in der eigenen Glückseligkeit, sondern in demjenigen, um dessen Wirklich-sein bezw. Wirklich-sein-werden zu wissen, den Begehrenden glückselig machen würde. Das Wollen dieses Endzweckes ist ein unbedingtes — nicht in dem teleologischen Sinne des Wortes, den Kant damit verbindet, sondern in dem Sinne, dass damit die Thatsache ausgesprochen sein soll, dass die menschlichen Wollungen mit psychologischer Notwendigkeit auf dieses Ziel gerichtet sind.

Sodann geht Bergmann über zum Prinzip der ethischen Anforderungen. Interessant ist, wie er den Gegenstand der sittlichen Beurteilung bestimmt: ein solcher ist nach seiner Auffassung nicht alles und jedes Wollen, „man müsste denn den Sinn dieser Bezeichnung dahin erweitern, dass sie auch für die Prädizierung des blossen Erlaubtseins gälte“ (434/5). Denn es sei ja doch nicht an dem, dass „Geboten“ und „Verboten“ in kontradiktorischem Gegensatz ständen: zwischen beiden stehe das Erlaubte. Referent glaubt freilich, dass es Gründe gibt, die eine andere Begriffsbestimmung zweckmässig erscheinen lassen. Sittliches Leben setzt sich nicht zusammen aus einzelnen sittlichen Willensentscheiden, den „gebotenen“ Willensentscheiden, sondern sittliches Leben ist die Beziehung der gesamten Lebensführung auf *die* Werte, das Sittengesetz erstreckt sich auf alles freie Handeln. Darum aber kann auch „jedes Wollen zum Gegenstande einer sittlichen Beurteilung gemacht werden“, auch soferne es bloss ein Erlaubtes betrifft. Aber freilich: das Erlaubte hat damit aufgehört, als sittlich indifferent angesehen werden zu dürfen (was mir übrigens schon daraus hervorzugehen scheint, dass der Begriff des Erlaubten gar nicht anders zu bestimmen ist als vermittels der Prinzipien der sittlichen Beurteilung). Kein freies Handeln ist sittlich indifferent. Nicht das Verhalten des Menschen in den seltenen Fällen, in denen ihm eine Handlungsweise geboten ist, bestimmt seinen sittlichen Wert; sondern die Sicherheit, mit der er sich auf der Bahn des Erlaubten bewegt, die Stärke des Willens, sich auf dieser Bahn zu halten. Das Wollen, von dieser Bahn nicht abzuweichen, ist sittliches Wollen, wie es jedem möglich und — geboten ist, auch wenn er nie in die Lage kommen sollte, dass ihm einmal eine Handlung geboten wäre. Sittlicher Wille ist der das ganze Leben umfassen sollende Wille, auf der Bahn des sittlich Erlaubten zu bleiben (letzterer Begriff bedarf natürlich noch genauerer Fixierung), und es scheint mir doch etwas äusserlich, nur gebotene und verbotene Willensentscheide zur sittlichen Beurteilung heranzuziehen.

Zur Beschäftigung mit Kant wird Bergmann wieder geführt durch die Rigorismusfrage. Kant wird von ihm nach der schroffsten Seite aufgefasst (Pflicht = „Nötigung zu einem ungern angenommenen Zwecke“: 443); diese in der That ja auch Kantische Lehre wird mit Recht bekämpft: „Es ist nicht richtig, dass wir einem Wollen nur dann einen Eigenwert zugestehen, wenn wir glauben, dass gar keine Neigung zu dem Gewollten daran beteiligt, kein aus einem Triebe entstandenes Begehren darin enthalten sei“ (444). Nur ist hier eben daran zu erinnern, dass es auch an anders lautenden Stellen bei Kant keineswegs fehlt: sie sind sogar die weit häufigeren; die schrofferen drängen sich nur — natürlicher Weise — der Beachtung stärker auf. Aber wenn Bergmann meint, eine Handlung

bekomme sittlichen Wert erst durch die Neigung (445), so möchte ich doch mit Kant daran festhalten, dass dem nicht so ist: durch die Neigung zum moralischen Handeln wird die Persönlichkeit liebenswürdig; aber moralisch ist sie nur deshalb, weil sie aus pflichtmässiger Überzeugung handelt. Die Neigung an und für sich macht das Thun weder moralisch noch unmoralisch; sie ist kein Prinzip sittlicher Bewertung. Man kann Neigung zum Laster haben wie Neigung zur Tugend. Aber man kann Neigung zum Laster haben und doch tugendhaft leben. (Nur die Liebenswürdigkeit der schönen Seele bleibt einem solchen unerreichbar.) Wer aus Neigung zur Tugend in Übereinstimmung mit den Forderungen des moralischen Gesetzes lebt, hat sittlichen Wert nur, wenn er ein Bewusstsein von der legalen Tendenz seiner Naturanlage hat. Würde dieses Bewusstsein fehlen, würde m. a. W. die betr. Persönlichkeit *nur* aus Neigung handeln, so würde es ihr auch nicht zum Bewusstsein kommen, wenn sie in Gefahr wäre, sich vom sittlichen Wege zu entfernen, und es würde ihr auch die Kraft fehlen, erforderlichen Falles der Neigung Widerstand zu leisten. Bei aller Hochschätzung der natürlichen moralischen Anlage kann ich also doch nicht von der Position Kants abgehen, dass das aus Neigung erfolgende legale Handeln sittlichen Wert erst bekommt, wenn es von der Einsicht in diese Legalität getragen ist; ich kann mithin dem Verfasser nicht beipflichten, wenn er dieses Verhältnis gerade umkehrt und dem bloss aus „Achtung vor dem Gesetz" geschehenden Handeln nur den Wertcharakter der Legalität beimisst (444 f.).

Sehr beachtenswert ist, was Bergmann gegen die Prinzipien der altruistischen Moraltheorien ausführt (454 ff.). Es ist weder allgemein verboten, eigenem Vorteil den Vorzug vor fremdem zu geben, noch auch ist „das grösste Glück der grössten Anzahl", die „Maximation des Glückes" der absolute moralische Endzweck. Bergmann stimmt Kant darin bei, dass er der fremden Glückseligkeit die eigene Vollkommenheit zur Seite stellt (457). Gewiss mit Recht. Und auch darin dürfte er wohl Recht haben, dass er sich mit diesen beiden Endzwecken noch nicht begnügt, sondern über diese Kantische Einteilung hinausstrebt (457 f.).

Aus der grossen Verschiedenheit der Endzwecke des moralischen Wollens folgert der Verfasser, „dass es überhaupt keinen allgemeinen einheitlichen Zweck giebt, zu dem sie alle sich als Bestandteile oder besondere Gestaltungen von Bestandteilen verhielten. Bilden sie daher überhaupt ein einheitliches Ganzes, so kann ihre Einheit nur in einer ihnen gemeinsamen Beziehung zum Willen ihren Grund haben" (459). Welches ist diese Beziehung? Hiermit stellt sich die Frage nach dem Prinzip der ethischen Anforderungen, das Bergmann im Begriff der Vollkommenheit sieht. „Die Moralität des Charakters ist eine Seite der Vollkommenheit wollender Wesen" (460). „Der Begriff, den ich hier" sagt Bergmann, „mit dem Worte Vollkommenheit bezeichne, ist dadurch bestimmt, dass ich, in der Hauptsache mit der alten Ontologie übereinstimmend, von jeder Bestimmtheit eines Dinges, die eine Realität ist, d. i. einen positiven Daseinsinhalt bedeutet, sage, sie trage an und für sich zu seiner Vollkommenheit bei, und von dem Fehlen jeder eine Realität bedeutenden Bestimmtheit, die es nach der Wesenheit seiner Art und nach seiner individuellen Eigentümlichkeit hätte haben können, es sei an und für sich ein Mangel oder eine Unvollkommenheit in ihm. Vollkommen nenne ich demnach ein Ding dann, wenn es in dem Ganzen seiner Bestimmtheiten das höchste Mass von Realität, das Maximum an positivem Daseinsinhalte besitzt, das seine individuelle Eigentümlichkeit zulässt" (461). Bergmann weist also selbst darauf hin, dass diese Begriffsbestimmung mit ontologischen Anschauungen zusammenhängt. In leider etwas undeutlicher und leicht missverständlicher Ausdrucksweise bemerkt er im Anschluss hieran noch, seine Erklärung des Begriffes sei „offenbar der von Kant in der Kr. d. prakt. V. (Rosenkranz S. 155) aufgestellten, Vollkommenheit sei die Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art, nahe verwandt" (a. a. O.). Irreführend finde ich diese

Wendung, weil sie den Anschein erwecken könnte, als habe auch Kant einen solchen Vollkommenheitsbegriff anerkannt. Dies ist jedoch natürlich nicht der Fall. An der angezogenen Stelle der Kr. d. prakt. V. unterscheidet Kant diesen Begriff als den der „transscendentalen Vollkommenheit“ von zwei anderen Vollkommenheitsbegriffen. Die „transscendentale Vollkommenheit“ aber rechnet Kant zur „Transscendentalphilosophie der Alten“, die er in § 12 der Kr. d. r. V. einer eingehenden und prinzipiell ablehnenden Kritik unterzogen hat.

Der Schlussabschnitt untersucht, wie die Willensentscheidungen ausfallen in Konflikten „zwischen dem Sittengesetze und den Ratschlägen der Klugheit, oder, was dasselbe ist, zwischen dem moralischen Triebe, der wie alle besonderen in demjenigen nach dem Ganzen, um dessen Wirklichsein bezw. Wirklich-sein-werden zu wissen uns glückselig machen würde, enthalten ist, und diesem letzteren“ (463). Diese zunächst ausschliesslich psychologische Frage wird dahin beantwortet, dass sich der Wille in solchen Streitfällen nach psychologischer Notwendigkeit für die pragmatische Anforderung entscheidet (463). Dabei darf nur, wie der Verf. nachdrücklich hervorhebt, nicht übersehen werden, dass zu jenem Ganzen des von uns Gewünschten auch die Tugendhaftigkeit des Wollens selbst gehört (464). Es ist also die ganz präzise Stellung des Determinismus, die Bergmann einnimmt und die er eingehend und gründlich verteidigt. Mit Recht wendet er sich von diesem Standpunkte aus gegen schwankende und unklare Bestimmungen der Kr. d. prakt. V. (467 ff.). Er schliesst diese Ausführungen mit beachtenswerten Andeutungen zu einer tiefer als die gewöhnliche gehenden Interpretation der Kantischen Freiheitslehre (469).

Durfte sich Referent freuen, hinsichtlich der Freiheitsfrage mit dem Verfasser übereinstimmen zu können, so muss er wieder einige Vorbehalte machen in Betreff der Art, wie Bergmann im Anschluss hieran die Frage nach der Gewissheit der absolut unbedingten Giltigkeit der moralischen Forderungen behandelt. Er zieht diese in Zweifel und meint, es sei nicht völlig gewiss, „dass das pflichtgemässe Wollen unter allen Umständen das zur Verwirklichung unseres absoluten Endzweckes erforderliche sei und so zu unserem Besten diene“ (477). Nur unter der Voraussetzung aber, dass eine solche letztgiltige Übereinstimmung zwischen pragmatischen und ethischen Anforderungen wirklich statt hat, würde nach seiner Auffassung das moralische Gesetz absolut gelten. Er betont darum die These, dass eine solche Übereinstimmung des ethisch und des pragmatisch Notwendigen zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden könne, und so wird ihm die unbedingte Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes Gegenstand eines Glaubens, des Glaubens eben, dass ein vollkommener Verstand doch einsehen würde, dass in allen Fällen die Beobachtung der Pflicht auch in pragmatischer (also hedonistischer) Hinsicht das Beste für uns sei. Diese Stellungnahme Bergmanns hängt offenbar damit zusammen, dass er die Quelle des Sittlichen in einem Triebe sieht und nicht die Sanktion durch die Vernunft für das oberste Prinzip erklärt. Wird das Sittliche als ein Vernünftiges begriffen, dann ist die *quaestio iuris* ebendamit erledigt. Dann ist das Sittliche selbst absoluter Endzweck; dann ist es dasjenige, „was geschehen s o l l, ob es gleich niemals geschieht“. Die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes kann, wenn einmal sein vernunftbegründetes Recht erwiesen ist, durch nichts erschüttert werden. Hierbei ist aber durchaus nicht nötig, dass es in letzter Instanz auch unserem wohlverstandenen Interesse entspreche, dass es in irgend einem hedonistischen Sinn „zu unserem Besten diene“. Genug, dass es alleinige Quelle absoluten Wertes für uns ist.

Seite 478 tritt Bergmann selbst in Vergleichung mit Kant ein. Ich möchte bezweifeln, ob er Kant richtig auslegt, wenn er auch ihm die Lehrmeinung zuschreibt, die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes sei Gegenstand eines Glaubens, der identisch ist mit dem an die notwendige Angemessenheit aller ethischen Forderungen zu dem Endzwecke

des Willens, dem in der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit bestehenden höchsten Gute (481): Bergmann rückt hier Kant zu nahe an sich heran, und die Stelle, die er als Beleg heranzieht, besagt nicht nur deswegen nicht viel, weil ihr sehr zahlreiche Stellen direkt widersprechen, sondern auch deswegen, weil sie aus einem Zusammenhange genommen ist, in dem eine rhetorische Hyperbel nicht auffallen kann (letzter Satz der „Antinomie d. prakt. V.", unmittelbar vor der „kritischen Auflösung"). Kant darf die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes nicht in Abhängigkeit vom Erfülltsein irgend welcher Voraussetzung thatsächlicher Art bringen: das Postulat der Wirklichkeit des höchsten Gutes schliesst sich an das (ganz unabhängig hiervon feststehende) Sittengesetz an, hat aber durchaus nicht eine rückwirkende Kraft derart, dass die Unbedingtheit des letzteren dahinfallen müsste, wenn das höchste Gut blosses Gedankending sein sollte. Die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes ist der eigentliche Inhalt der Kantischen Ethik, der Glaube an das höchste Gut ein Corollar, das nicht mit logischer Bündigkeit folgt. —

Die Leser meiner Recension werden es ihr, wie ich hoffe, anmerken, dass ihr vorwiegend polemischer Charakter nicht so gedeutet sein will, als schlösse er ein ablehnendes Werturteil in sich. In Bergmanns Ethik spricht sich eine geschlossene Persönlichkeit über ihre Auffassung vom sittlichen Leben aus. Es liegt in der Natur der Sache, dass eine Besprechung, die von einer abweichenden Auffassung ausgeht und nicht bloss mit allgemeinen Redensarten verbrämtes Referat sein will, nicht umhin kann zu polemisieren. Ich möchte mit der Versicherung des Dankes für die vielfachen Anregungen schliessen, die mir die Beschäftigung mit diesem Buche gegeben hat: mit einem in der That ganz ausserordentlichen Scharfsinn weiss der Verfasser in die Tiefen der Probleme zu leuchten und seine Leser zu grosser Anspannung ihrer intellektuellen Kräfte zu zwingen.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Höfler, A. Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Neu herausgegeben mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. (Veröffentlichungen der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien Bd. III.) Leipzig, Pfeffer, 1900. (104 u. 168 S.)

Da die Probleme der theoretischen Mechanik „jetzt wieder mehr als seit langer Zeit einen Gegenstand des Nachdenkens der hervorragendsten Naturforscher bilden, so ist es wahrscheinlich und wünschenswert, dass man in den Diskussionen über die Begriffe der Kraft, der Materie, der Masse, der Trägheit, des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung immer wieder auch von naturwissenschaftlicher Seite zu der (obengenannten) Schrift Kants greife"; von dieser Erwägung ausgehend glaubt Höfler durch einen Neudruck der „Metaphysischen Anfangsgründe" allen denen einen Dienst zu erweisen, die vor der „nicht selten harten Arbeit, welche das Studium der Schrift Kants kostet, nicht zurückschrecken", wobei er hauptsächlich an Studierende und künftige Lehrer der Physik denkt, „welche während der Zeit ihres Eindringens in die Methoden und sachlichen Ergebnisse der gegenwärtigen Forschung auch auf ihre formale Schulung im Nachdenken über die erkenntnistheoretischen Prinzipien dieser Wissenschaft Wert legen".

Da abgesehen von der Kirchmann'schen Sammlung eine selbständige Neu-Ausgabe der Metaphysischen Anfangsgründe im Buchhandel nicht existiert, so ist das Unternehmen des Wiener Gelehrten schon aus diesem Grunde mit Beifall zu begrüssen, umsomehr, als die Verlagshandlung dem Buche eine durchaus würdige Ausstattung gegeben hat. Als Grundlage für die Redaktion des Textes wurde die Hartenstein'sche Kant-Ausgabe benutzt, in einer nicht geringen Zahl von Stellen hat jedoch der Herausgeber abweichend von Hartenstein den Wortlaut der Originalausgabe von 1786 wieder eingesetzt und dafür in einigen anderen Fällen, wo Hartenstein am Originaltext festhält, Veränderungen vorgenommen. Am be-

merkenswertesten ist die Stelle (in der Anmerkung zur Phänomenologie), wo Kant (und nach ihm Hartenstein) durch einen offenbaren lapsus fallende Körper nach Westen statt nach Osten abweichen lässt; alle übrigen Abänderungen sind sachlich bedeutungslos und wir wollen bei ihnen um so weniger verweilen, als H. im Hinblick auf die in Vorbereitung begriffene Berliner Kant-Ausgabe von vornherein darauf verzichtet, den strengen philologischen Ansprüchen zu genügen. Wie schon aus den oben angezogenen einleitenden Bemerkungen hervorgeht, war bei seiner Arbeit nicht das Interesse des Philologen, auch nicht das des Historikers, sondern dasjenige des Physikers massgebend, der bei Kant Anregung und Fingerzeige zur Lösung der schwebenden Prinzipienfragen der Mechanik und überhaupt der theoretischen Physik sucht. Für die Kritik kommt daher wesentlich der zweite (auch für sich käufliche) Teil des Buches in betracht, der, wie schon der Titel erkennen lässt, nicht einen Kommentar zu Kant darstellt (einen solchen hält H. nach der bekannten Arbeit Stadlers für entbehrlich), sondern die Resultate eigener an Kant anknüpfender Untersuchungen darbietet. War es bei dieser Form der Darstellung dem Verfasser auch nicht möglich, seine eigenen Ideen in systematischem Zusammenhange zu entwickeln, so sind die einzelnen Betrachtungen über Kraft, Trägheit, absolute Bewegung u. s. w. immerhin insoweit in sich abgeschlossen, dass der Wunsch H.'s, sie möchten „neben den augenblicklich beliebtesten Lösungsversuchen" in Erwägung gezogen werden, wohl berechtigt erscheint; auch ist für den aufmerksamen Lehrer trotz des aphoristischen Charakters der Höflerschen Ausführungen unschwer das „innerlich geschlossene System von Ueberzeugungen" zu erkennen, in dem sie wurzeln.

In der Frage nach der Begründung der mechanischen Prinzipien stellt sich der Verfasser auf einen Standpunkt, der die Mitte hält zwischen dem strengen Apriorismus der „Anfangsgründe" und dem reinen Empirismus der meisten heutigen Naturforscher; in der hiervon verschiedenen Frage nach der Bedeutung der grundlegenden mechanischen Begriffe weicht er sowohl von Kant als von den gegenwärtig herrschenden Anschauungen insofern erheblich ab, als er die relativistische bezw. phänomenalistische Deutung der Begriffe Bewegung, Kraft u. s. w. grundsätzlich verwirft und zu der Annahme eines absoluten Raumes und absoluter Bewegungen im Sinne Newtons zurückkehrt. In beiderlei Hinsicht stehen also die Anschauungen unseres Autors in diametralem Gegensatze zu denjenigen Machs und der an ihn sich anschliessenden empiristisch-phänomenalistischen Denker, und mit Rücksicht hierauf ist es wohl zu verstehen, wenn H. seine eigenen Betrachtungen als „unzeitgemässe" den augenblicklich beliebtesten Lösungsversuchen gegenüberstellt. Ich bin aber überzeugt, dass die etwaige Befürchtung, es möchte seinen „Studien" aus diesem Grunde nicht die gehörige Beachtung zu Teil werden, nicht eintreffen wird. Auf einem Gebiete, wo noch so wenig Klarheit herrscht, wie auf dem in Rede stehenden, kann es nur erwünscht sein, wenn die Probleme von den verschiedensten Seiten her beleuchtet werden; und mag man den letzten Ergebnissen H.'s zustimmen oder nicht, so wird man jedenfalls zugeben müssen, dass er mit grossem Scharfsinn und rühmenswerter Umsicht die behandelten Fragen diskutiert und die vorliegenden Versuche ihrer Beantwortung ohne dogmatische Voreingenommenheit geprüft hat, so dass das Buch auch als Führer für denjenigen, der sich über den heutigen Stand der Forschung orientieren will, vorzüglich geeignet ist. Hierzu kommt als weitere Empfehlung die frische und anregende Schreibweise des Verfassers, die trotz des durch die Notwendigkeit beständiger kritischer Auseinandersetzungen bedingten Hin-und-Her des Gedankenganges eine Ermüdung nicht aufkommen lässt.

Was nun die Stellungnahme H.'s zu der Kantischen Begründungsweise der Mechanik anlangt, so lehnt er die auch von den meisten Kantianern aufgegebene Grundidee einer deduktiven Ableitung der

mechanischen Prinzipien durch Anwendung der Kategorien auf die empirischen Daten der Bewegung, der Raumerfüllung und der bewegenden Kraft durchaus ab. „Apriori sind überhaupt nicht Vorstellungen, sondern nur Urteile", und zwar insoweit, als die „Vorstellungen von den Gliedern einer Relation die notwendige und ausreichende logische Bedingung für die logische Evidenz des Relationsurteils darstellen" (15). Die Frage, ob demgemäss nicht doch wenigstens den Begriffen der Gleichheit, Verschiedenheit u. s. w. Apriorität beizulegen sei, lässt H. offen, er weist nur mit Recht darauf hin, dass Relationsbegriffe und Kategorien nicht dasselbe sind, und überlässt der noch auszubauenden allgemeinen Relationstheorie die Entscheidung der Frage, „wieviel von den Grundideen Kants in Sachen der Kategorien mittels der Relationen zu retten sei" (17). Die zentrale Bedeutung, welche seitens Höflers dem Relationsbegriff beigelegt wird, lässt den Einfluss der erkenntnistheoretischen Anschauungen Meinongs erkennen, auf den sich auch der Verfasser sehr häufig ausdrücklich beruft, doch müssen wir leider bekennen, dass die Beispiele, die H. für die Behandlung der Probleme aus dem Gesichtspunkte der Relationstheorie giebt, uns von der Universalität und Fruchtbarkeit dieser Methode nicht haben überzeugen können, die relationstheoretische Ableitung des Begriffes der Geraden (149) erinnert vielmehr einigermassen an die vergeblichen Bemühungen Herbarts den Raum begrifflich zu konstruieren. Aus diesem Geiste heraus spricht sich H. auch sehr anerkennend über die Kantische Konstruktion der Bewegung in dem Lehrsatze der Phoronomie aus, ja er rechnet die Anmerkung 2 dieses Lehrsatzes zu „dem Aktuellsten, was die ganze Schrift überhaupt birgt", weil hierdurch das Vorurteil gegen den Begriff der intensiven Grössen widerlegt werde.

Findet der Apriorismus Kants bei H. nur sehr bedingten Beifall, so geht er auf dessen rationalistische Tendenzen ganz und gar ein, indem er die objektiv-reale Bedeutung der Begriffe Kraft und Substanz energisch gegen den Phänomenalismus verteidigt. Er rügt bei Kant nur die Vernachlässigung der phänomenalen Data, welche zur Ausbildung dieser Begriffe Veranlassung geben, und die damit zusammenhängende sofortige Einführung des ganz abstrakten Begriffs der Kraft als der Ursache einer Bewegung im zweiten Hauptstück d. h. vor der Feststellung des Beharrungsgesetzes und unabhängig von der Definition der Masse. In der That ist dies ein Fehler in der Entwickelung der mechanischen Prinzipien, der nicht nur die innere Folgerichtigkeit des Aufbaues der Kantischen Naturphilosophie sehr benachteiligt, sondern auch den Missbrauch des Kraftbegriffes in der nachkantischen idealistischen Philosophie wesentlich verschuldet hat, durch den dann die völlige Verwerfung dieses Begriffes seitens des Phänomenalismus herausgefordert worden ist. Auf die dynamische Konstruktion der Materie und auf die Frage ihrer Konstitution (ob atomistisch oder kontinuierlich) ist H. indes nicht näher eingegangen, und so wenden auch wir uns mit ihm sofort der Untersuchung der wesentlichen Merkmale und der Anwendungsbedingungen des Kraftbegriffes zu.

H. beginnt mit der Feststellung, dass von Kraft gesprochen wird im Hinblick nicht nur auf das Phänomen der Beschleunigung, sondern auch auf das der mechanischen Spannung (31). Es ist dies deshalb wichtig, weil bei den Bestrebungen zur Elimination des Kraftbegriffes in der Regel nur das erstere Phänomen berücksichtigt wird. Definiert man aber Kraft als das Produkt aus Masse und Beschleunigung, dann ist der Kraftbegriff allerdings nichts weiter als ein mathematischer Hilfsbegriff zur Bezeichnung einer zusammengesetzten Grösse, die als solche nur im Denken aber nicht in Wirklichkeit existiert. Die fragliche Definition deckt aber, wie H. mit Recht betont, den Sprachgebrauch der Physik nicht vollständig, vielmehr wird hier der Kraftbegriff ebensohäufig auf Spannungen wie auf Bewegungsgrössen angewandt, und in den dynamischen Spekulationen eines Galilei und anderer steht das Spannungsphänomen sogar im Vordergrunde. Bei dieser Sachlage erhellt aber sofort die Unzulänglichkeit der phänome-

nalistischen Auffassung; will man also dem thatsächlichen Sprachgebrauche der Wissenschaft gerecht werden, so muss man entweder, wenn der Kraftbegriff unter allen Umständen nur einen phänomenalen Inhalt haben soll, zwei Bedeutungen desselben oder die Kraft als eine dem Wesen nach nicht phänomenale Realität von ihren zwei Erscheinungen unterscheiden. Letztere Auffassung wird nun, wie H. weiter ausführt, dadurch unvermeidlich, dass Spannung und Beschleunigung in Wirklichkeit für einander eintreten, dass es bloss von den Umständen abhängt, ob eine Massenbewegung oder bloss eine Spannung zu Stande kommt, weswegen z. B. Lagrange die Kraft als eine Ursache definiert, die einem Körper Bewegung erteilt oder zu erteilen strebt. Wenn diese Definition mit Recht getadelt wird, so ist sie doch, nach H., nicht deswegen fehlerhaft, weil der Begriff des Strebens eine Überbestimmung in sich schliesst (nach der Meinung von Hertz), sondern weil er anthropomorphistisch ist. Das Wesentliche an der Kraft ist die Notwendigkeit, mit der sie, allein auftretend, eine Beschleunigung oder in Verbindung mit einer anderen (entgegenwirkenden) eine Spannung setzt, diese Notwendigkeit wird aber mit dem Ausdrucke des Strebens in unstatthafter Weise vermenschlicht. Demgemäss gelangt H. zu der Definition, dass die Begriffe Kraft, Fähigkeit, Disposition u. s. w. „solche Teilursachen gegebener Erscheinungen bezeichnen, welche im Vergleich zu anderen Teilursachen (— z. B. den auslösenden Bedingungen —) relativ beständig sind und nicht direkt wahrgenommen, sondern erschlossen werden“ (S. 29).

Da der Kraftbegriff auf den Ursachbegriff zurückführt, dessen allgemeine Merkmale er teilt, so schliesst sich hier eine kurze Analyse des Kausalitätsgedankens an, bei der hauptsächlich der Sinn des Notwendigkeitsbegriffes geprüft wird. Ist die notwendige Bestimmung, welche das Wesen der Kraftwirkung wie das der Kausalität überhaupt ausmacht, ein reales Verhältnis oder bloss eine unmotivierte Zuthat unseres Denkens zu dem Thatbestande der Erfahrung, das ist die Kardinalfrage, welche vom Phänomenalismus und vom Rationalismus entgegengesetzt beantwortet wird. H. weist hier wieder treffend das Widersinnige der Ansicht nach, dass der Notwendigkeitsgedanke als eine nur subjektive Fiktion aus der wissenschaftlichen Auffassung der Dinge zu entfernen sei, weil ein notwendiger Zusammenhang zwischen den Erscheinungen nirgends selbst „gegeben“ sei, sondern nur „gedacht“ werde, da aus demselben Grunde auch der wissenschaftliche Gebrauch der Kategorien der Ähnlichkeit und Verschiedenheit verpönt werden müsse, ohne die doch nicht einmal eine Beschreibung der Erscheinungen möglich sei. Anfechtbar ist seine weitere, nicht näher begründete Behauptung, dass zwischen Natur- und Denknotwendigkeit nur der äussere Unterschied bestehe, dass wir im zweiten Falle (also in Logik und Mathematik) um „das Bestehen der Notwendigkeitsrelation a priori, d. h. aus den Fundamenten wissen“, während wir notwendige Zusammenhänge in der Physik nur aposteriori und deshalb nicht mit evidenter Gewissheit erkennen (49). Für den Kraftbegriff ist diese Anschauung m. E. nicht minder verhängnisvoll wie die phänomenalistische Leugnung aller realen Notwendigkeit; denn wenn die Abfolge der Wirkung aus der Ursache auf der logischen Bestimmung der einen durch die andere beruht, so kann von einer den Körpern innewohnenden Kraft so wenig gesprochen werden, wie von Kräften des Dreiecks oder des Kreises.

Auch bei dem Begriff der Masse hält H. im Gegensatze zum Phänomenalismus, der die Masse als den das mechanische Verhalten eines Körpers charakterisierenden Koeffizienten, also als eine Eigenschaft definiert, an der Kantischen Anschauung fest, nach der Masse die Menge der in einem Körper enthaltenen materiellen Substanz, also wie er sich ausdrückt, ein „kategoriales Quantum“ bezeichnet, und widerspricht nur der von Kant als selbstverständlich hingestellten Annahme, dass die Masse durch die Quantität der Bewegung (bei gleicher Geschwindigkeit) zu messen sei, indem er es vielmehr der Erfahrung überlässt, das jenem kategorialen entsprechende phänomenale Quantum festzustellen.

Der hier gerügte Fehler, dass eine aus der Erfahrung gewonnene Bestimmung für apriorisch ausgegeben wird, wiederholt sich auch in dem Kantischen Beweise des Trägheitsgesetzes. Wenn nach dem allgemeinen Kausalgesetz jede Veränderung eine Ursache voraussetzt, so ist es doch, wie H. mit Recht betont, a priori keineswegs klar, dass dies Prinzip nur auf Änderungen der Richtung und Geschwindigkeit, nicht aber auf die Ortsveränderung als solche Anwendung findet. Auch die von Maxwell versuchte deduktive Ableitung des Gesetzes lässt der Verfasser nicht gelten, während er die logischen Bedenken, die man gegen die Möglichkeit eines empirischen Beweises des Beharrungsgesetzes geltend gemacht hat, nicht anerkennt. Insgesamt kommt H., in naher Übereinstimmung mit Poske zu dem Schlusse, dass dasselbe im letzten Grunde ein empirisches Gesetz ist, aber durch das apriorische Vertrauen auf die „Einfachheit der letzten Naturgesetze" einen höheren Gewissheitsgrad gewinnt (101). Ich kann mich dieser Anschauung nicht ganz anschliessen, glaube vielmehr, dass dabei der Anteil rein logischer Motive zu niedrig eingeschätzt wird. Zu einer richtigen Auffassung kann man m. E. überhaupt nur gelangen, wenn man die Frage nach den Grundlagen des Gesetzes von vornherein in Verbindung bringt mit derjenigen nach dem räumlichen Bezugssystem und der Zeitskala, welche vorauszusetzen sind, wenn der Begriff der geradlinig-gleichförmigen Bewegung einen bestimmten Sinn haben soll. Dies hat H. nicht gethan, ja die wichtigen einschlägigen Untersuchungen Langes werden von ihm überhaupt nur ganz nebenbei erwähnt. Nun kann die Richtigkeit des Gesetzes e m p i r i s c h naturgemäss immer nur für ein bestimmtes Koordinatensystem und eine bestimmte Zeitskala (z. B. für heliozentrische Koordinaten und für Sternzeit) erwiesen werden, während die theoretische Mechanik die Frage nach dem Bezugssystem offen lässt. Vom rein empirischen Standpunkte müsste man also sagen, dass hier eine Lücke in dem System der mechanischen Prinzipien vorliegt, die eine nachträgliche Ausfüllung verlangt; freilich erscheint der Gedanke, dass die Giltigkeit der Lehrsätze der theoretischen Mechanik bedingt sein sollte durch die Beziehung der Bewegungen auf ein bestimmtes physisches Koordinatensystem, wegen der den Bezugskörpern dadurch beigelegten Ausnahmestellung so seltsam, dass ausser Mach ihn kaum Jemand ernstlich verfolgt hat. Giebt man ihn aber auf, dann hat man nur die Wahl, in dem Prinzip der Beharrung nur eine hypothetische Fiktion oder ein aus irgend welchen Gründen a priori giltiges Axiom zu sehen. Der ersten dieser Auffassungsweisen widerspricht aber der Umstand, dass die Mechanik, ähnlich wie die Geometrie, mit dem Anspruch auf objektive Giltigkeit ihrer Sätze auftritt, dass wir, gerade so wie in der letzteren Wissenschaft, aus dem Nichtzutreffen irgend einer aus den mechanischen Grundsätzen entwickelten Folgerung nicht auf die Unrichtigkeit dieser Sätze, sondern nur darauf schliessen, dass die Bedingungen des Falles den theoretischen Voraussetzungen nicht entsprechen. Aus dem Foucaultschen Pendelversuch wurde nicht gefolgert, dass das Trägheitsprinzip unrichtig sei, sondern dass die Erde kein Invertialsystem (mit Lange zu reden) darstelle und deswegen dem geozentrischen das heliozentrische sowie weiterhin diesem das Fixsternsystem als Bezugssystem substituiert. Daraus geht aber hervor, dass dem Beharrungsgesetz in der Wissenschaft der Charakter eines unabhängig von der Erfahrung feststehenden Postulates beigelegt wird, nach dem wir die Thatsachen beurteilen. Einen Fingerzeig, in welcher Richtung wir die Quellen seiner Gewissheit zu suchen haben, giebt übrigens H. selbst, indem er den phoronomischen Begriff der geradlinig-gleichförmigen Bewegung mit den geometrischen Begriffen als Idealgebilden des Geistes, an denen die empirische Wirklichkeit gemessen wird, in Vergleich bringt.

Die Frage nach dem für das Trägheitsgesetz zu beanspruchenden Bezugssystem ordnet sich der allgemeineren unter, ob die Bewegungen, von denen die Mechanik handelt, überhaupt als relative oder als absolute

zu verstehen sind. Mit ihr beschäftigt sich das 4. Hauptstück der Anfangsgründe, das den schwierigsten und dunkelsten Abschnitt der ganzen Schrift bildet und deshalb von verschiedenen Interpreten recht verschieden gedeutet wird. Nach H. habe Kant versucht, an den absoluten Raum zu glauben und nur an die absolute Bewegung nicht zu glauben. Der krummlinigen Bewegung (deren absoluter Charakter sich nach Newton experimentell erweisen liesse) gestehe Kant zwar einen Vorrang vor der geradlinigen zu und deute sie auf einen „absoluten Raum", aber er wolle doch gegen Newton diese Bewegung selbst nicht als eine absolute, sondern „trotz seines Lehrsatzes No. 2" nur als „wahre" im Gegensatz zur scheinbaren gelten lassen. Ich glaube, dass hiermit die Meinung Kants nicht ganz zutreffend wiedergegeben ist. Der absolute Raum ist nach Kant zwar ein „notwendiger Vernunftbegriff", aber er versteht darunter etwas ganz anderes als Newton, nämlich nicht ein in sich festbestimmtes System von Orten, in bezug auf welches die jeweilige Lage eines materiellen Punktes eindeutig bestimmt ist, dann musste er auch den Begriff der absoluten Bewegung zulassen, sondern den „reinen Raum", die transscendentale Anschauungsform, in die alle empirischen Daten eingeordnet werden, und die also auch bei der Vorstellung einer Bewegung zu Grunde liegt, zu dem aber, weil er selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern „überall nichts ist", die Erfahrungsobjekte kein bestimmtes Verhältnis haben, so dass man sagen könnte, dass der materielle Punkt A jetzt mit dem Raumpunkte a, dann mit einem numerisch davon verschiedenen Raumpunkte b zusammenfalle. Daher der Satz, dass absolute Bewegung, d. h. Bewegung in bezug auf den absoluten Raum „schlechterdings unmöglich ist", von dem auch die rotatorische Bewegung nicht ausgenommen wird. Daneben geht nun aber bei Kant die sehr bemerkenswerte und weiterer Ausarbeitung fähige Unterscheidung der (relativen) Bewegungen in scheinbare und wirkliche einher, welche auf die Betrachtung der dynamischen Beziehungen gegründet wird. Wirklich ist die Bewegung eines Körpers A relativ zu dem Körpersystem S (dem umgebenden „empirischen Raume"), wenn ihre Verwandlung in eine Bewegung des Systems S dem „Zusammenhange aller Erscheinungen" widerstreitet (Lehrsatz 2, Beweis). Mit diesem fruchtbaren Gedanken verbinden sich weiterhin nur zwei Irrtümer. Erstens die Meinung, dass bei der geradlinigen Bewegung die Möglichkeit einer doppelten Deutung in jedem Falle offen bleibe (Lehrsatz 1). Zweitens die Verwechselung des Raumes (physischen Bezugssystems), auf den wir alle Bewegungen beziehen müssen, um einen einheitlichen Zusammenhang der Erscheinungen zu gewinnen, mit dem absoluten Raume (Anmerkung zur Phänomenologie, Absatz 2 am Schluss). Diese Verwechselung verdient deshalb besonders hervorgehoben zu werden, weil sie m. E. auch in den meisten Beweisen für die Notwendigkeit der Annahme eines absoluten Raumes als des eigentlichen Bezugssystems der theoretischen Mechanik zu Grunde liegt.

Der extreme Relativismus, d. h. die Meinung, dass jede Bewegung nach Belieben als eine Bewegung von A gegen B oder von B gegen A aufgefasst werden könne, ist allerdings unhaltbar, denn auf dieser Grundlage lässt sich eine theoretische Verknüpfung der Bewegungserscheinungen nicht durchführen, welche vor allen Dingen erfordert, dass jedem Punkte eines materiellen Systems in jedem Augenblicke eine eindeutig bestimmte Lage und Geschwindigkeit beigelegt, d. h. dass alle Bewegungen des Systems auf ein einheitliches, als fest betrachtetes Bezugssystem bezogen werden. Dieses System braucht aber deswegen noch nicht der absolute Raum zu sein. Wenn in der abstrakten Mechanik keinerlei physisches Bezugssystem zu Grunde gelegt wird, so ist daraus nicht zu schliessen, dass hier die Bewegungen stillschweigend auf den absoluten Raum bezogen würden, sondern es ist dies die natürliche Folge des Umstandes, dass diese Wissenschaft es nicht mit bestimmten realen Bewegungsvorgängen, sondern mit willkürlich angenommenen Bewegungen und Kräften

zu thun hat, welche deshalb auch auf ein willkürliches Koordinatensystem bezogen werden. Bei der Anwendung wird dann in jedem einzelnen Falle ein physisches Bezugssystem substituiert, dessen Ermittelung eine empirische Aufgabe ist. Auch die von H. seinerseits beigebrachten Gründe für die Denkbarkeit und Unentbehrlichkeit der Annahme eines absoluten Raumes und absoluter Bewegungen scheinen mir sowenig stichhaltig zu sein wie der eben besprochene. Bei der Behauptung, dass der Begriff der absoluten Bewegung schlechthin widersinnig sei, wird nach H. Denkbarkeit und Erkennbarkeit verwechselt. Erkennbar sei die Bewegung eines Körpers allerdings nur durch seine Lageänderung relativ zu einem anderen, aber deswegen sei doch der Begriff eines individuell bestimmten Ortes im Raume nicht an sich inhaltsleer. Die Realität absoluter Bewegungen aber ergebe sich mit Notwendigkeit aus dem thatsächlichen Stattfinden relativer Bewegungen, denn „wenn sich eine Relation verändert hat, so muss sich auch mindestens eins der Fundamente verändert haben", d. h. bei jeder relativen Bewegung „muss mindestens der eine der in Bezug auf einander sich bewegenden Körper auch absolute Bewegung haben" (133). Als Analogon zieht er die Verhältnisse im Tongebiet an. Eine Person, die keinen Sinn oder kein Gedächtnis für absolute Tonhöhen habe, würde doch aus der wahrgenommenen Änderung des Intervalls (also der relativen Höhenlage) zweier Töne mit Notwendigkeit auf eine Veränderung der absoluten Tonhöhe eines der beiden Töne schliessen müssen. Der Vergleich hinkt indes in der Hauptsache. Mag es immerhin Personen geben, die über absolute Tonhöhen besonders aus dem Gedächtnis nur ein sehr unsicheres Urteil, dabei aber doch ein Unterscheidungsvermögen für Intervalle haben, so ist doch die eine Fähigkeit unabhängig von der anderen gar nicht denkbar. Wer Intervalländerungen wahrnehmen kann, muss auch Änderungen der absoluten Tonhöhen bemerken, wenn er sie vielleicht auch nicht richtig abschätzen kann, und wer umgekehrt Änderungen der letzten Art gar nicht bemerkt, wird auch Intervalländerungen nicht als solche, d. h. nicht als Änderungen der relativen Tonhöhe wahrnehmen, sondern höchstens als Übergänge eines harmonischen in einen disharmonischen Klang. Bei den Bewegungen liegt die Sache dagegen so, dass alle Menschen relative Bewegungen wahrnehmen, während die absolute Bewegung auch nach Höfler nicht (direkt) erkennbar, nach Kant sogar unvorstellbar oder undenkbar ist. Die (absolute) Höhe ist ein wesentliches und unabtrennbares Element jeder Tonempfindung, die Lage im Raume dagegen eine zufällige, äussere Bestimmung der Körper. Der Schluss aber von der Änderung der Relation auf eine Änderung in einem der „Fundamente" (der Relationsglieder), auf den H. das Hauptgewicht legt, ruht auf einer Voraussetzung, die beim Raum gerade strittig ist, nämlich auf der Annahme, dass die Lage eine Eigenschaft der als Noumena gedachten Dinge sei, und dass also die relative Lage zweier Dinge gegeneinander ebenso durch die absoluten Lagequalitäten (wenn es gestattet ist, diesen Ausdruck einmal zu gebrauchen) bestimmt sei, wie die (relative) Ähnlichkeit oder Verschiedenheit durch die Art der verglichenen Qualitäten bestimmt ist. Absolute Lagequalitäten annehmen heisst aber nichts anderes als einen absoluten Raum annehmen, denn es ist nicht denkbar, worin diese Qualitäten anders bestehen sollten als in der Anwesenheit der betreffenden Körper an bestimmten numerisch verschiedenen realen Raumorten.

Sondershausen. Dr. E. König.

Gaultier, Jules de. De Kant à Nietzsche. Paris, Societé du Mercure de France. 1901. (354 S.)

Das Buch ist in einem gewissen Sinne typisch; es vereinigt in sich alle Vorzüge und Nachteile der französischen Art, Wissenschaft zu treiben; es zeigt so recht, wie ein romanischer Geist philosophiegeschichtliche Studien treibt. Fast durchweg geistreich, oft blendend, stets in durch-

sichtiger Klarheit entwickelt es seine Gedankengänge; und was mehr besagt als diese formalen Eigenschaften, es nimmt den historischen Standpunkt von hoher Warte, es sucht die grossen Linien, welche die geistige Arbeit von Kant bis Nietzsche beherrschen, an den fundamentalen Problemen der Erkenntnistheorie und Ethik aus dem Gewirr der Systeme kraftvoll hervorleuchten zu lassen. Hier könnte die deutsche Wissenschaft, welche nur allzuoft bei Kant wie bei Nietzsche an der Betrachtung des Einzelnen und Speziellen haften bleibt, und der vielleicht eine Vergleichung beider Männer deshalb noch als paradox erscheinen mag, mit Nutzen in die Lehre gehen. Dagegen hätte der französische Gelehrte sich an unserer deutschen Kantforschung in doppelter Hinsicht ein Muster nehmen sollen; nicht einer scheinbaren Klarheit zu Liebe verwickelte Thatbestände gedanklich zu vereinfachen, über innere Schwierigkeiten durch die Glätte der stilistischen Behandlung hinwegzutäuschen und so noch ganz unausgemachte Probleme und schwebende Fragen als selbstverständliche Lösungen vorzutragen; — und weiter, streng zu scheiden zwischen historischem und systematischem Gesichtspunkt, die eigene Ansicht von der Wichtigkeit gewisser Partien eines Werkes nicht mit der thatsächlichen Wiedergabe von dessen Lehre durcheinanderlaufen zu lassen. Gaultiers Buch hat auf beiden Punkten die genannten Forderungen entschieden unerfüllt gelassen: es will das äusserste an philosophischer Kritik leisten, und leistet es auch scheinbar mit der Zerstörung des Wahrheits- und Freiheitsbegriffs (Abschnitt III), aber nur auf der Basis unbewiesener Zugeständnisse und Voraussetzungen. So treibt der Verf. — heute nichts Seltenes mehr — dogmatische Kritik; indem er ferner die Lehren der Denker in subjektiver Beleuchtung und mit ganz individueller Accentuierung entwickelt, sich aber doch nicht von der Autorität der Namen für seine eigenen Thesen zu befreien vermag, bleibt er hinter der strengen philosophiegeschichtlichen Betrachtung zurück, ohne die Unabhängigkeit philosophischer Originalität zu erreichen. Es ist somit vorauszusehen, dass Gaultiers Buch bewundert und verworfen werden wird, je nachdem man sich einseitig an dessen Vorzüge oder Schattenseiten halten wird. Eine gerechte Beurteilung wird immer im Auge behalten müssen, dass es an den schwierigsten Klippen scheiterte, an welchen noch keine Philosophie glücklich vorbeigekommen ist, wenn sie sich überhaupt in deren Nähe begab: der systematischen Durchleuchtung der Geschichte der Philosophie und dem Aufbau des eigenen Systems nur aus geschichtlichen Monumenten.

Die Besprechung im Einzelnen mag diese allgemeinen Betrachtungen rechtfertigen. Das Programm, das sich der Verf. vorsetzt, ist in Kürze (Introduction): den Nachweis zu liefern, dass Nietzsche den negativen Teil der Kantischen Philosophie (Gaultier nennt ihn auch den idealistischen, S. 4) als Erster vollendet, dass er ferner Kants rein theoretische Resultate ins praktische Leben umgesetzt hat („son scepticisme d'esprit et dogmatisme de volonté“, S. 10), und — dass er mit alledem im Recht ist. Diese ganze Entwicklung erscheint dem Verf. aber weniger als die That einzelner Männer, sondern als ein Kampf höherer Mächte, deren dienende Geister die grossen Philosophen gewesen sind. Es ist der Kampf zwischen dem Lebens- und dem Erkenntnistrieb (dem Instinct Vital und dem Instinct de Connaissance), welchen die Wandlung in den philosophischen Grundanschauungen wiederspiegelt. Der Verlauf dieses Ringens beider, einander feindlichen, geistigen Urkräfte, (dass sie notwendig einander feindlich sein müssen, ist ein Dogma, dass der Verf. von Nietzsche übernimmt, S. 18) ist kurz folgender: auf den niederen Stufen des geistigen Lebens werden die Bedürfnisse des Instinct Vital zunächst in Glaubensdogmen, dann, wenn der Wunsch nach Begründung erwacht, in philosophischen Thesen fixiert; Religion und Philosophie, lediglich aus Nützlichkeitsinteresse entstanden (S. 20), haben mit dem theoretischen Wahrheitsbegriff, wie ihn der reine Erkenntnistrieb aufstellen würde, nichts zu

schaffen: „un mensonge religieux et un mensonge rationaliste, un dogme et une philosophie, tels sont les doubles remparts derrière lesquels tout Instinct vital prévoyant abrite ses pétitions et ses besoins, assure sa durée par delà la période de sa force et de sa spontanéité première" (S. 23). Historisch wird diese Stufe durch die monotheistische Fiktion des Judentums und des Platonismus verkörpert (Abschnitt I, L'Instinct Vital, Platon et le Judaisme). Erst in Kants theoretischem Hauptwerk befreit sich der Esprit de Connaissance, der schon in der buddhistischen Philosophie erwacht war, aus den Banden biologischer Bedürfnisse; die idealistische Erkenntnistheorie zeigt die engen Grenzen des menschlichen Geistes, wenn man dieselben ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse des Lebens untersucht (Abschnitt II, Kant et le Hindouisme) und stürzt — richtig, d. h. Schopenhauerisch interpretiert — die logischen Trugbilder der Wahrheit und der Freiheit (Abschnitt III und IV, les Idoles du ciel logique, Verité, Liberté). Aber die lebensfeindliche Last solcher Folgerungen vermag der Esprit de Connaissance nicht zu tragen; in der gleichen Persönlichkeit, in welcher der reine Erkenntnistrieb frei geworden, beugt sich derselbe dem despotischen Joch des Lebenswillens, und Kants Kritik der reinen Vernunft folgt die Kritik der praktischen Vernunft. Hier beginnt nun wieder im Kritizismus (Renouvier) und Neo-Kantianismus der philosophische Rückschritt, wenn man sich auf den Standpunkt der reinen Erkenntnis stellt (Abschnitt V, La Régression philosophique). Der moralische Glaube, ebenso fanatisch wie der religiöse, ist die neue Form, in welcher der Instinct Vital den Esprit de Connaissance zu meistern weiss. Aber noch einmal kommt es zur offenen Schlacht zwischen den beiden Gegnern. Eine Epoche der Gährung bricht an (Abschnitt VI, La Transformation philosophique): die positivistische Philosophie Frankreichs und Englands bewährt sich in ihrer entschiedenen Verwerfung aller Metaphysik als echte Erbin von Kants theoretischer Philosophie; aber in der evolutionistischen Ethik und der Lehre vom but final bringt sie der Lebenstrieb wieder zu Fall; „elle crée un mensonge, un mensonge vital" (S. 225). Diese Lebenslüge, in der Aufstellung einer absoluten Moral bestehend, entlarvt Friedrich Nietzsche, nachdem ihm Carlyle hier die Wege geebnet hatte (S. 242 ff.); daher wird Nietzsche „le premier des philosophes idéalistes" genannt (S. 18). Er erscheint als der Vollender des Kantischen Werkes, den metaphysischen Nihilismus Kants ergänzt und vollendet er durch den moralischen Nihilismus; er ist der endliche Sieg des Erkenntnistriebes über den Lebenswillen: avec Nietzsche, l'Instinct de Connaissance est devenu à son tour maître et tyran (S. 258). Und nun das wunderbare Schauspiel: auch dieser hellsichtige Denker beugt sich zum Schluss dem Instinct Vital, freilich anders als alle früheren; er wird nicht von ihm angeführt, er entnimmt ihm keine Ideale, die er erkennt oder beweist, sondern er huldigt ihm, indem er sich bewusst dem Leben hingiebt, weil er sich ihm hingeben will — (Abschnitt VII, Frédéric Nietzsche). Im letzten Abschnitt (Métaphysiques et Morales du point de vue de la Connaissance) giebt uns Gaultier sein philosophisches Glaubensbekenntnis, wie es aus der Betrachtung der Entwicklung von Kant bis Nietzsche erwachsen ist.

Schon bei diesem kurzen Abriss werden neben der Bewunderung für die geistreichen Conceptionen Gaultiers dem Leser schwerwiegende Bedenken historischer wie systematischer Art aufgestiegen sein; sie würden sich bei eingehender Kenntnisnahme zweifellos noch steigern. Da führt uns der Verfasser, der als das bleibende Werk Kants den Sturz aller Metaphysik preist und selbst die Metaphysik nur als eine trügende Maske des Lebenswillens ansieht, die philosophische Entwicklung als den Kampf zweier Triebe, des Instinct Vital und des Instinct de Connaissance vor Augen; aber was sind diese Triebe, die nicht individuell bestimmte, sondern generelle Existenz haben, deren „Media" die einzelnen Denker sein sollen (S. 256), anders als psychologisch unfassbare, rein metaphy-

sische Wesenheiten? Auch in der Inconsequenz bleibt Gaultier hier ein treuer Schüler Nietzsches; denn in dem jüngst veröffentlichten Werke dieses Denkers ist nur die Peripherie hyperkritisch, während im Mittelpunkt aller Gedankenkreise ein ens metaphysicum thront, das sich „der Wille zur Macht“ benennt. In der Annahme der Existenz und des Kampfs solch genereller und dabei realer Urtriebe, sowie des Siegs der vitalen über die intellektuellen Funktionen, sind Gaultier wie Nietzsche echte Schüler Schopenhauers, wenn sie es auch nicht Wort haben wollen. Der einzige Unterschied auf diesem Punkte bleibt nur der, dass Schopenhauer bewusst, und ohne sich dessen zu schämen, seine Willensmetaphysik betreibt und das Kind beim rechten Namen nennt, während Nietzsche wie Gaultier unbewusst und ungewollt aus metaphysischen Begriffen gerade ihre antimetaphysischen Folgerungen gewinnen. So gestaltet sich die Vorführung der metaphysischen Entwicklung von Kant bis Nietzsche von vornherein als ein metaphysisches Schauspiel und in weit höherem Grade als ein „récit légendaire“, als der Verf. (S. 19) dies beabsichtigt hatte.

Dass von diesem Standpunkt aus die Auffassung der Kantischen Philosophie eine einseitige und willkürliche werden musste, leuchtet ein. Gaultier legt das Schwergewicht auf den Riss in der Kantischen Lehre, auf die Kluft zwischen Erkenntnistheorie und metaphysischer Skepsis auf der einen, Ethik und Moraltheologie auf der andern Seite; das wäre an sich wenig originell, aber er erklärt diese Kluft nicht psychologisch mit dem bekannten Hinweis auf die Dissonanz, zu welcher Kants theoretische Interessen und seine religiösen Herzensbedürfnisse zusammenklingen, sondern die Persönlichkeit des Mannes wird zum Schauplatz der pathetischen Kämpfe jener metaphysischen Wesen, die wir schon kennen. Immer und immer wieder bricht diese Auffassung in neuen und geistvollen Wendungen durch, und ebenso oft sagt sich der Leser, nachdem er sich an den Einfällen des Verfassers erfreut: eine alte psychologische Wahrheit in blendendem, aber unechten metaphysischen Gewande! Ich hebe eine besonders schlagende Stelle heraus: „En réalité la critique de la raison pratique est le défi le plus méprisant qui ait jamais été porté par l'Instinct vital à l'Instinct de Connaissance: contraindre un grand esprit philosophique tel que celui de Kant à un si complet aveuglement, c'est, du fait de l'Instinct vital, la marque de toute-puissance la plus évidente et la plus dédaigneuse pour l'esprit. On voit là comme une sorte de châtiment déshonorant infligé par le très haut dispenseur de l'Illusion et de la Vie au héros clairvoyant de la Connaissance, qui jusque là, par-dessus tous les autres, avait divulgué les moyens de l'Illusion et de la Vie“ (S. 188). Ähnliche Passagen finden sich S. 62—64, 82, 198, 256 u. a. Da Gaultier das letzte Wort der Philosophie, sofern sie sich rein theoretisch verhält, im erkenntniskritischen und ethischen Nihilismus erblickt, sieht er Kants positive Leistung im transscendentalen Idealismus, den er bezeichnender Weise (S. 67 ff.) mit dem Buddhismus zusammenstellt und von Schopenhauers Illusionismus fortgesetzt werden lässt (S. 93, 98 ff.). Dass Kant selbst ganz anderer Meinung war, dass er sich alle erdenkliche Mühe gab, seinen Idealismus vom Illusionismus scharf zu scheiden, und dass — sollte selbst eine illusionistische Auffassung der Kantischen Philosophie möglich sein — Kant dann jedenfalls als der unklarste und zaghafteste Vertreter dieser Richtung etwa im Vergleich mit Schopenhauer erscheinen müsste (auf Berkeley geht Gaultier in der Entwicklung des Idealismus nicht einmal S. 91 ff. näher ein, ebensowenig auf Hume S. 220), braucht für die Leser dieser Studien nicht ausgeführt zu werden. Wer aber die illusionistische Interpretation des Kantischen Kritizismus nicht teilt, kann auch den Sturz des Wahrheitsbegriffes, dieses „idole du ciel logique“ nicht als Kantische Konsequenz gelten lassen; er wird vielmehr von Kant gelernt haben, dass einzig die erkennbare, d. h. phänomenale Wahrheit — wahr sei, und das Wort darüber hinaus allen fassbaren

Sinn verlöre. Auch die Beurteilung der Kantischen Ethik macht sich der Verf. inhaltlich allzu leicht. Er sieht die Quelle derselben in den Antinomien und lehrt (wie übrigens schon Schopenhauer vor ihm), dass nicht Thesen und Antithesen, sondern nur die Antithesen im Recht sind (S. 80)[1]. Die Freiheit des Willens — bei Kant allerdings ein centraler Begriff seiner Ethik — wird vom Verf. ausführlich als unhaltbar nachgewiesen, aber nur auf Grund einer ganz atomistischen Auffassung des Ich (S. 168), welche Kant nicht geteilt haben würde, und welche Gaultier nicht bewiesen hat. Die übrigen Hauptpunkte der Kantischen Morallehre werden mehr durch Behauptungen, als durch Gründe widerlegt, die Basis dieser Ethik („qui manque de base absolument“ S. 190), die Gewissensaussage als „Faktum“ des Bewusstseins, bleibt unerkannt. Im Übrigen wird der Kantianismus auf moralischem Gebiet als eine nationale Gefahr verkündet, mit der paradoxen, aber nicht unfeinen Bemerkung, dass der Katholicismus („une religion ancienne, entièrement dépouillée et dont les liens n'enchaînent plus“ S. 184) weit verträglicher mit dem geistigen Fortschritt der romanischen Rassen sei, als der protestantische Geist der Kantischen Ethik, dieser rationalisierten Dogmatik (184|85). Da der Verf. den erkenntnistheoretischen Illusionismus als die bleibende Leistung Kants ansieht, und andererseits die Kantische Freiheitslehre und das absolute Moralprinzip als „monstruosité mentale la plus attristante qu'ait jamais enfantée l'imagination en proie aux suggestions de l'Instinct vital“ (S. 198) bezeichnet wird, so verstehen wir jetzt, wie Nietzsche durch die Entwicklung eines moralischen Nihilismus als Vollender der Kantischen Philosophie erscheint. Auf die glänzende Darstellung der Nietzscheschen Gedanken, welche zum Besten gehört, was auf diesem Punkt geschrieben wurde, sich einzulassen, verbietet der Raum und das Spezialinteresse dieser Blätter. Leider wird den näheren Beziehungen zwischen Kant und Nietzsche, dem Gemeinsamen und dem Unterscheidenden in der Stellung des Erkenntnisproblems (beide sind auf die Voraussetzungen und Bedingungen der Erkenntnis aus, Kant auf die logischen, Nietzsche auf die biologischen, wie Hume auf die psychologischen), den Urteilen Nietzsches über Kant nicht weiter nachgegangen. Hier wäre noch Manches zu sagen gewesen. Hat doch Nietzsche Kant gut gekannt, schon in Pforta sich mit ihm beschäftigt und später (wie ich durch Frau Dr. Förster-Nietzsche erfahren habe), bei der Leipziger Fakultät eine leider verloren gegangene Doktorarbeit über ein Problem aus der Kantischen Philosophie eingereicht. Ich fasse mein Urteil über das Gaultiersche Werk dahin zusammen: Die Schrift ist, um einen Ausdruck des Verf. zu gebrauchen (S. 212) „un roman philosophique“, und zwar ein sehr unterhaltender und geistvoller; nimmt man ihn als solchen, so wird man von der Lektüre Anregung empfangen und sich der vielen feinen Pointen und manch guten Einfalls erfreuen; erwartet man eine strenge historische, kritische oder systematische Arbeit, so wird man das Buch enttäuscht — und ist man noch jung, sogar verwirrt aus der Hand legen.

Leipzig. Raoul Richter.

---

[1]) Vorzüglich auf Grund dieser Partien nennen Duboc und Wiegler (Das deutsche Jahrhundert III, Geschichte der Philosophie im XIX. Jahrh. Berlin 1901, S. 331) Gaultier den „kühnen Professor“ und das vorliegende Werk ein „epochales Buch“. Ref. kann dieser Anschauung um so weniger beistimmen, als die sachliche Kritik der Antinomien sich im Wesentlichen mit der von Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung I, Kritik der Kantischen Philosophie, Frauenstädt, 5. Aufl. S. 585 ff., 595 ff.) gegebenen deckt und der Hinweis auf die ethischen Motive Kants bei der Entwicklung der Antinomien in der Kant-Litteratur gleichfalls längst nichts Neues mehr ist.

Reininger, R. Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. Wien und Leipzig, Braumüller 1900. (154 S.)

In diesem, durch Scharfsinn, Klarheit und Folgerichtigkeit ausgezeichneten Buche begrüssen wir einen sehr wertvollen Beitrag zur Kantforschung. Wem wäre nicht die widerspruchsvolle Stellung aufgefallen, die die Zeit und der mit ihr verknüpfte innere Sinn bei Kant einnimmt? Die Konsequenzen für die Erkenntnistheorie Kants, insbesondere seine Erfahrungslehre aus diesen Bestimmungen über Zeit und inneren Sinn entwickelt zu haben, dies Verdienst gebührt dem Verfasser vorliegender Schrift. Er hat dadurch einen sehr lehrreichen Einblick in Kants Gedankenwerkstatt eröffnet und zugleich gezeigt, dass das volle Verständnis für sie nicht ohne ein selbständiges Interesse an den philosophischen Problemen und Standpunkten gewonnen werden kann.

Nach Kant ist, wie man weiss, die Zeit die Form des inneren Sinnes, wie der Raum die des äusseren. Dagegen ist zunächst zu sagen, dass dieser Parallelismus zwischen Raum und Zeit nicht zutrifft. „Äusserer Sinn und Raum gehören notwendig zusammen; die Zeit aber ist für den inneren Sinn relativ zufällig". Thatsächlich wirken nun zwei verschiedene Auffassungen des inneren Sinns in der Kantischen Erkenntnistheorie neben einander: die eine coordiniert, die andere subordiniert ihm den äusseren. Insofern die Daseinsform der Zeit auch auf die Gegenstände des äusseren Sinnes angewandt wird und werden muss, wird der äussere Sinn in den inneren aufgenommen, zu einem Teilphänomen desselben. Will man die Coordination beider Sinne durchführen, so muss man dem äusseren den Wahrnehmungsinhalt, dem inneren die Wahrnehmungsfunktion zuordnen. Darnach wird auch die Zeit als Form des inneren Sinnes nur „eine Vorstellungs-, nicht eine Daseinsform der inneren Geschehnisse". Der innere Sinn wird dann in gleicher Weise durch Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, Willensthätigkeiten, Gefühle affiziert, wie der äussere durch Gegenstände. Zugleich muss man die Zeit als Daseinsform aller Erscheinungen von der Zeit als spezifischer Anschauungsform des inneren Sinnes unterscheiden oder sie „als die Grundform unseres ‚Gemüts' überhaupt" auffassen. Statt dieses einfachen und natürlichen Auswegs hat Kant den „paradoxen" gewählt, den Begriff des inneren Sinnes zu erweitern, so dass er auch den äusseren mit umfasst, ohne jedoch an den grundlegenden Bestimmungen der Coordination beider Sinne zu ändern, und damit „den verhängnisvollsten Widerspruch des ganzen Systems" geschaffen. Anstatt also die Geltung der Zeit über den inneren Sinn hinaus zu erweitern, hat er die Geltung des inneren Sinnes ungebührlich erweitert. Während der transscendentale Idealismus „die völlige Parität von äusseren und inneren Erscheinungen behauptet", also auf der Coordination beider Sinne beruht, verfällt somit Kant durch die Subordination des äusseren unter den inneren Sinn in einen empirischen Idealismus, der aber nicht einmal der Innenwelt Realität zuerkennt und in Folge dessen idealistischer, als Berkeley, ist.

Der Verf. verfolgt nun die Konsequenz der beiden Standpunkte, des transscendentalen und des empirischen Idealismus, in der Erfahrungstheorie, wobei er das psychologische, das erkenntnistheoretische und das transscendentale Problem unterscheidet. Für beide Auffassungen wird Kant selbst als Zeuge aufgerufen. Nur die erstere jedoch wird seiner ursprünglichen und eigentümlichen Tendenz gerecht. Das Erfahrungsurteil als eine Aussage über die Zusammengehörigkeit der Wahrnehmungsinhalte für sich hat hiernach objektive Giltigkeit, insofern es mit der gegebenen Wirklichkeit übereinstimmt. Die Möglichkeit dieser Übereinstimmung aber wird durch die transscendentale Apperception, durch die Annahme eines „vorempirischen Zusammenhangs" zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnissubjekt gewährleistet. Objektive Gültigkeit hat dagegen das Erfahrungsurteil nach dem empirischen Idealismus, weil das Erkennen seinen Gegenstand erst hervorbringt, nicht vorfindet. Die Möglichkeit dieser Erzeugung von Gegenständen aber beruht auf einer Determination des empirischen

Erkenntnisvermögens durch das transscendentale, das die Form aller Erfahrung liefert. Zum Schluss wird gezeigt, wie diese beiden Auffassungen auch in den „Widerlegungen des Idealismus“ eine Rolle gespielt haben. Nur die in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. gebrachte stellt sich auf den einzig haltbaren Standpunkt des transscendentalen Idealismus und des damit verbundenen empirischen Realismus.

Meine dürftige Inhaltsangabe, die nur das Wesentlichste herauszuheben versucht hat, kann und soll nur eine Anregung zu eigenem Studium der gehaltvollen Abhandlung sein. Da ich ferner glaube, dass der Verf. in der Hauptsache Recht hat, so unterlasse ich kritische Ausstellungen gegen Einzelheiten, die teils die allgemeine Würdigung Kants, teils die Ausführung des Grundgedankens betreffen. Dagegen möchte ich nicht unterlassen, mit ausdrücklicher Zustimmung folgenden Satz zu citieren: „Die Lehre von dem transscendental-psychologischen Mechanismus unserer intellektuellen Funktionen kann . . . nicht als ‚apodiktisch bewiesenes‘ Theorem, sondern nur als transscendentale Hypothese gelten, d. i. als eine in sich folgerichtige Annahme zur Erklärung der Wirklichkeit empirischer und apriorischer Erkenntnis“.

An sinnstörenden Fehlern sind mir aufgefallen: S. 60 Z. 1 v. o. Unabhängigkeit statt Abhängigkeit, und S. 82 Z. 9 v. u. lässt statt löst.

Würzburg. O. Külpe.

v. Brockdorff, Baron Cay. Die Probleme der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Sinnenwelt. Hildesheim, Gerstenberg 1901. (33 S.)

Dieser vor mehr als einem Jahre in der Herzogl. technischen Hochschule zu Braunschweig gehaltene Vortrag hat als Zweck die Untersuchung eines in letzter Zeit mehrfach erörterten Problems. Nach einer kurzen historischen Einleitung, worin nachgewiesen wird, dass Galilei zuerst den mathematischen Beweis der Kontingenz der Begriffe des Unendlichen und Begrenzten geliefert hat (einen Beweis, welchen Dühring später selbständig angetreten hat), und welche interessante kritische Bemerkungen über die entgegengesetzten Verfahrensweisen Galileis und Spinozas enthält, worin ferner die Kantischen Weltantinomieen in etwas abfälliger Weise beurteilt werden, werden die verschiedenen Standpunkte, von denen aus eine definitive Entscheidung der bezüglichen Frage als möglich erscheinen könnte, herangezogen und geprüft. Solche scheinen sich aus der Astronomie, Physik und Chemie zu ergeben.

Zuerst wird richtig nachgewiesen, dass, da wir kein Gesetz von der räumlichen Verteilung der Materie kennen und hinsichtlich der Verteilung der kosmischen Massen nichts Bestimmtes aussagen können, die astronomische Forschung uns hier keinen Ausgangspunkt zu bieten vermag. Zweitens wird der Versuch, aus der Newtonischen Gravitationsformel einen Anhaltspunkt zu gewinnen, wie es neuerdings Charlier (Archiv f. systematische Philosophie II, Heft 4) unternommen hat, geprüft und abgelehnt. Es ist klar, dass, wenn sogar das Gravitationsgesetz nur von endlichen (räumlich begrenzten) Massen und endlichen Entfernungen handelt, die Möglichkeit einer nicht endlichen Ausdehnung der Masse ganz offen gelassen ist. Und wenn es keine räumlichen Grenzen der Materie gäbe, so würde sich daraus natürlich kein Einwurf gegen die Richtigkeit des Newtonischen Gesetzes ergeben. Drittens wird der Beweis, welchen Riehl aus dem Principe der Erhaltung der Materie und Energie abgeleitet hat, in Betracht gezogen und für nicht überzeugend erklärt. — v. Brockdorff giebt zu, dass die Riehlsche Erörterung die wichtigste von allen den versuchten Entscheidungen der betreffenden Frage enthalte. Einmal scheint es aber, dass, selbst wenn die Energie constant ist, daraus nicht folgt, dass sie eine definitive Summe — ein summierbares Ganzes — bildet; und zweitens entsteht aus der Annahme der Endlichkeit der Masse und Energie die Frage, ob nicht die nämlichen Erscheinungen in der Welt

sich unbeschränkt oft wiederholen müssen? Bekanntlich tritt Riehl der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen entgegen, weil eine endliche Masse im unbegrenzten Raume unbeschränkt viele verschiedene Kombinationen annehmen kann, „so dass sich die Erscheinungswelt auch in unendlicher Zeit nicht irgend einmal selbst zu wiederholen braucht“ (Kriticismus III, S. 317). Aber wie v. Brockdorff hinzusetzt: „Wenn die endliche Welt nur eine endliche Anzahl von Energieformen (und Massenkombinationen) besitzt, und wenn es nur eine beschränkte Zahl von Naturgesetzen giebt, wie sollte es dann möglich sein, dass die Fälle, von denen sie gelten, zahllos sind? . . . Wenn man nun gar, um zu einer fortgesetzten Verschiedenheit der Kombinationen zu gelangen, uns überreden wollte, die Dichtigkeit der Masse nähme ab, so dass sich die Welt unbeschränkt vergrössern könne, so würde man erst recht dem Grundsatze causa aequat effectum ins Gesicht schlagen, da die zur stetigen Vergrösserung hinwirkende Kraft ein deus ex machina wäre“ (S. 21). Endlich wird in enger Anknüpfung an das Vorhergehende die Frage nach der Konstitution der Materie erörtert, um zu zeigen, dass von hier aus für die Lösung obigen Problems nichts gewonnen werden kann. „Die Konstitution der Materie ist und bleibt so rätselhaft, dass wir nicht wissen können, ob Raum und Materie zusammenfallen, ob die Materie sich unbeschränkt zerstreuen kann, und was uns sonst zu einer Lösung des kosmologischen Problems der räumlichen Ausdehnung der Sinnenwelt unumgänglich wissenswert ist“ (S. 26). Weder in rein philosophischer noch in wissenschaftlicher Weise lässt sich diese Frage beantworten. Auf der anderen Seite kann hinsichtlich der Unendlichkeit der zeitlichen Ausdehnung dieser Sinnenwelt kein Zweifel obwalten.

Die verschiedenen Gesichtspunkte werden in sehr klarer und scharfsinniger Weise behandelt; leider etwas zu kurz, wie es durch den Charakter eines Vortrages bedingt wird. Wir hoffen, dass der Verfasser, der mit den Forschungsmethoden und wissenschaftlichen Resultaten der Gegenwart vertraut ist, uns bald mit einer grösseren Arbeit über das kosmologische Problem bereichern werde. Ist es unmöglich, auszumachen, ob das Substrat der Sinnenwelt endlich oder unendlich ist, ist der Begriff eines Weltganzen transscendenter Art, in welchem Sinne darf dann von einer Einheit der Natur gesprochen werden?

Montreal. J. W. A. Hickson.

Selbstanzeigen.

Hägerström, A., Dozent an der Universität Upsala. Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, Almqvist & Wiksell und Leipzig, Harrassowitz, 1902. (XXXI u. 830 S.)

Die Schrift zerfällt in drei Teile. Der erste einleitende Teil sucht die Grundgedanken von Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf den Begriff des Erkenntnisvermögens, vor allem der transscendentalen Apperception und auf die Stellung des Dinges an sich im Verhältnis zu anderen erkenntnistheoretischen Begriffen festzustellen. Bezüglich der transscendentalen Apperception sucht Verf. nachzuweisen, dass sie nach Kant die oberste logische Bedingung im Verhältnis zum Begriff der Erkenntnis ist. Dabei ist der Gedankengang bei Kant der, dass die Er-

kenntnis ihrem Begriff selbst nach Vorstellung mit innerer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit bedeutet, d. h. einer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, die sich nicht auf das subjektive Hervortreten der Vorstellung, sondern auf den Vorstellungsinhalt selbst als solchen bezieht. Der Grund für diese Eigenschaften der Vorstellung als Erkenntnis wird aufgezeigt, indem von der notwendigen Denkbarkeit jedes Vorstellungsinhaltes als Erkenntnisinhaltes ausgegangen wird. Daraus folgt, dass ich mich selbst als denkend inbezug auf alle möglichen Vorstellungen als Erkenntnisse denken kann. Die Möglichkeit aber, mich selbst als identische Einheit aller möglichen Vorstellungen als Erkenntnisse zu denken, setzt eine ursprüngliche, „transscendentale", und notwendige Synthese derselben in dieser Einheit voraus: ursprünglich, weil sie als Bedingung für die Denkbarkeit des Erkenntnisinhalts auch Bedingung für die Erkenntnis selbst ist, notwendig wegen der Einheit des Denkens als absoluter identischer Einheit. Mit dieser Synthese nun ist aber auch die innere Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis erklärt. Man beachte nun, dass die Einheit des Denkens als oberste Erkenntnisbedingung nicht als eine objektive Wirklichkeit gefasst werden darf. In solchem Fall würde ja die Erkenntnis des Objekts rücksichtlich ihrer konstitutiven Eigenschaften der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit aus einer bereits vorausgesetzten Erkenntnis eines Objekts erklärt werden. Ausserdem wäre sie, objektiv betrachtet, eine der abstraktesten aller Vorstellungen und könnte da nicht Grund aller Erkenntnisrealität sein. Sie ist daher als vollständig in dem Denken, womit sie gedacht wird, immanent und somit bloss als logische Bedingung aufzufassen. Das Denken geht hinsichtlich derselben nicht über sich selbst hinaus, sondern bleibt als sie denkend innerhalb seiner selbst, bezieht das Gedachte unmittelbar auf sich selbst als denkendes. Die objektive Wirklichkeit hingegen wird als solche bloss dadurch gedacht, dass das Denken das Gedachte von sich selbst sondert und es auf die Einheit des „transscendentalen Objekts" bezieht. Wird die Einheit des Denkens so betrachtet, so fällt auch jede Schwierigkeit hinsichtlich der Abstraktheit des fraglichen Begriffs fort. Denn jede Abstraktheit in der Auffassung bezieht sich notwendig auf eine Inadäquatheit zwischen dem Denken und der gedachten Wirklichkeit. Über diesen Gegensatz erhebt sich ja aber das Denken in dem genannten Begriff. Hierin liegt nun auch eingeschlossen, dass auch die transscendentale Synthese und ihr Material, die apriorische Sinnlichkeit, bloss als logische Bedingungen im Verhältnis zum Begriff der Erkenntnis zu fassen sind. Sie sind überhaupt bloss Begriffe, keine objektiven Realitäten, also auch keine psychologischen Realitäten. Weiterhin ist die Erkenntnis selbst nicht als psychische Erscheinung zu fassen, sondern ist bloss dadurch zu denken, dass sie als Bestimmung auf die über alle Entgegensetzung von Denken und Gedachtem erhabene Einheit des Bewusstseins bezogen wird. Mehr als eine Andeutung über des Verfassers Ansicht in dieser fundamentalen Frage kann im übrigen hier nicht gegeben werden.

Was das Ding an sich betrifft, so ist dieses als unbestimmtes Noumenon — nichtsinnliches Ding an sich — auf die Receptivität der Sinnlichkeit zu beziehen, und seine Realität ist in und mit der eigenen Realität der sinnlichen Erkenntnis gegeben. Das Ding an sich als Gegenstand nichtsinnlicher Anschauung ist dagegen bloss ein problematischer Grenzbegriff. Überhaupt sucht Verf. die vollständige Übereinstimmung zwischen verschiedenen Äusserungen hierüber bei Kant nachzuweisen.

Die beiden andern, die Hauptteile der Schrift, führen Kants Ethik auf der Grundlage seiner Erkenntnistheorie aus. Der erste ist analytisch und geht durch eine Analyse des Begriffs der Pflicht auf deren Prinzip, die Autonomie, zurück. Dabei wird die Sache so dargestellt, dass Kant die Pflicht so analysiert, wie sie in dem Bewusstsein, das zu dem mora-

lischen Interesse gehört, gegeben ist, also nicht als in einer psychologischen Reflexion über das moralische Interesse gegeben. Dieses Bewusstsein betrachtet Kant als Erkenntnis in sich schliessend und bezieht es daher auf das oben beschriebene reine Vernunftvermögen, das in der Erkenntnis der Pflicht sich als praktisch und damit eine Realität vorfindet, die es auf sich selbst als Grund bezieht. Während das Vernunftvermögen theoretisch bloss logische Bedingung für das Erkenntnisobjekt als solches ist, dieses aber als in der Erkenntnis gegeben dem Erkenntnisvermögen selbst entgegengesetzt wird, wird es hier gerade als gegeben auf dieses letztere bezogen.

In dem zweiten Hauptteil wird die logische Möglichkeit der Autonomie aufgezeigt und im Zusammenhang damit die Denkbarkeit der Freiheit dargestellt. Hierbei wird auch gezeigt, in welchem Sinne Kant auf dem praktischen Gebiete die Realität des positiven Noumenon annimmt, und besonders, wie Kants Verneinung der noumenalen Anwendbarkeit der Kategorien auf dem theoretischen Gebiet und die Annahme derselben auf dem praktischen miteinander zusammenstimmen.

In die beiden ethischen Teile eingeflochten ist Kants Religionsphilosophie. Im besonderen wird gezeigt, dass der Gottesbegriff auch auf dem praktischen Gebiete mehr und mehr die Bedeutung einer bloss subjektiv notwendigen Voraussetzung erhält, deren objektive Realität nicht angenommen werden darf.

Upsala. Axel Hägerström.

Schwartzkopff, P. Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben. Fingerzeige für eine gesunde Weiterbildung von Kants Weltanschauung. Halle a. S. und Bremen, C. Ed. Müller, 1903. (IV u. 130 S.)

Zurück zu Kant! Das ist die Losung auch meines Schriftchens. Aber zu dem Kant, der sich mit Goethe verträgt. Die Ehrfurcht des grössten Dichters vor dem grössten Denker der modernen Zeit ist bekannt. Doch der Schöpfer des „Faust“ kannte nicht allein die Tiefe, sondern auch Umfang und Fülle des wirklichen Lebens. Daher vermochte er niemals diejenige Wahrheit aus seiner Weltanschauung auszuscheiden, welche im Pantheismus liegt: Innerlichkeit und allseitige Umfassung sind offenbar die Stärken dieser Weltanschauung. Doch sind diese gerade dem gegenwärtigen Geschlechte, auch infolge einseitiger Anhängerschaft an den berühmten Königsberger, teilweise ferner getreten. So vermögen wir unter diesem Gesichtspunkte dem vollen Leben nicht mehr durchaus gerecht zu werden. Verf. des Büchleins ist deshalb der Meinung, dass es an der Zeit sei, die Kantische Weltanschauung nach der bezeichneten Seite hin zu ergänzen. — Freilich drohen auch hier Gefahren nach beiden Seiten. Das Herausspinnen der ganzen Erfahrungswelt aus dem erkennenden Subjekte läuft in seiner letzten Konsequenz auf die Vernichtung jeder Aussenwelt hinaus. Aber auch der Pantheismus hat seine Gefahr. Nämlich die, das individuelle Ich im All untergehen zu lassen. Beides zu meiden, bietet der Individualismus Nietzsches das kräftigste Heilmittel an. Nur muss er sich seinerseits selbst die Korrektur von Seiten der transscendentalen Philosophie, wie des Pantheismus, gefallen lassen. Einzig auf diesem Wege wird ein lebensvoller individualistischer Universalismus gewonnen. Den Grund für einen solchen zu legen, ist der Zweck meines Büchleins.

Wernigerode. Paul Schwartzkopff.

Bauch, Bruno. Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1902.

Kant hatte in der von ihm begründeten kritischen Ethik in erster Linie ein für alle Individuen immer und überall geltendes sittliches Prinzip herauszuarbeiten gesucht, und das war ihm in Form des kategorischen Imperativs gelungen. Ein über allen Individuen stehendes sittliches Prin-

zip aber entrückt den Wert und die Wertung des sittlichen Handelns mit analytischer Notwendigkeit allem individuellen Belieben und aller persönlichen Willkür. Dadurch erscheint die Persönlichkeit von vornherein eingeschränkt: zunächst rücksichtlich ihres persönlichen Beliebens und Wollens; für sie gilt nicht: „erlaubt ist, was gefällt"; ihre Neigung muss zurücktreten vor dem sittlichen Gesetze. Dann aber erscheint sie auch beschränkt rücksichtlich ihrer ganzen individuellen Äusserungsweise, da in dieser sich ja die individuellen Neigungen und Geneigtheiten manifestieren; das Gesetz steht über allen in gleicher Weise, es nimmt keinen Menschen von seiner Bestimmung und bestimmenden Macht aus. So fragt es sich einmal: Tritt das allgemeine sittliche Prinzip nicht dem uns von Natur aus innewohnenden Streben und Bedürfnis nach Glückseligkeit feindlich entgegen, wenn es die Neigung nicht frei gewähren lässt? und dann: Wenn das Gesetz in gleicher Weise über allen vernünftigen Individuen steht, sind dann eben diese nicht vor dem Gesetze alle gleich; d. h. trachtet dieses nicht, alle Individualität, alle individuelle Besonderung der Persönlichkeit aufzuheben? Ist es damit nicht gegen zwei hochbedeutsame, ja vielleicht die beiden bedeutsamsten Interessensphären der Menschen feindlich gerichtet?

In dieser Weise habe ich in der Einleitung zu meiner Schrift, nach einer kurzen Skizzierung der kritischen Methode selbst, den Problemzusammenhang darzulegen, zu zeigen gesucht, wie das Problem eines allgemeingiltigen Moralprinzips direkt über sich hinausweist auf die für die Menschen höchstbedeutsamen beiden anderen Probleme der Glückseligkeit und Persönlichkeit.

Nun muss logisch notwendig den Ausgang der Untersuchung „die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik" bilden (1. Kap.). Dem „gemeinen Bewusstsein" genügt nach Fichte die „blosse Thatsache" der unmittelbaren sittlichen „inneren Zunötigung" (das Sollen im Rein-Praktischen § 1). Das „höhere Bewusstsein" beruhigt sich dabei nicht. Es will jene Thatsache theoretisch in ihrem Rechte begründen, kann aber selbst nicht umhin, alles theoretische Begründen auf ein schlechthin unbegründbares rein-praktisches Sollen zu basieren (§ 2). Dessen Geltung müssen wir nun einmal zugeben, wenn wir uns selbst nicht widersprechen wollen Darum haben wir nur noch zu fragen: „für wen es gelte und was es besage"; d. h. wir sind vor die Fragen nach seinem Umfang (§ 3) und nach seinem Inhalt (§ 4) gestellt. Es gilt für alle vernünftigen Wesen, aber seine Geltung ist eine formale, material nicht bestimmbare.

Dieses Resultat ist für die beiden folgenden Kapitel entscheidend. Für das zweite, „das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit" behandelnde Kapitel ist die Problemstellung einfach. Es handelt sich um das Faktum sowie die Art und Weise der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Glückseligkeit und Sittlichkeit (§ 5). Beide sind voneinander grundverschieden, aber doch nicht total unverträglich. Ein Moral*prinzip* kann der Eudaimonismus nie liefern, aber dagegen ist noch nicht das einzelne concrete, wirkliche Streben nach Glückseligkeit durch die Ethik ausgeschlossen (§ 7). Das ist auch ganz und gar Kantische Lehre (§ 8).

Komplizierter ist die Problemstellung für das „die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik" behandelnde dritte Kapitel. Kant selbst hat die Persönlichkeit immer viel mehr als Objekt der sittlichen Behandlung, denn als Subjekt des sittlichen Handelns betrachtet, wenn er sie in den Kreis seiner ethischen Untersuchungen zog. Unser Problem trat für ihn nicht gebührend in den Vordergrund, und so kam es, dass manche irrige Konsequenz aus dem kritischen Moralprinzip gerade hier gezogen ward. Wie aus ihm in Rücksicht auf das vorige Problem auf den ersten Blick hin sich die Konsequenz des ethischen Rigorismus zu ergeben scheint, so scheint man jetzt das über-

individuelle Moment der Ethik leicht als individualitätsfeindlich ansehen zu dürfen. Ich glaube: Der Individualismus Nietzsches, vor allem aber der jenes Teils seiner Anhänger, der ihn zwar nicht ganz versteht, aber sich doch von ihm verwirren und begeistern lässt, ist dafür charakteristisch. Nietzsche, nicht aber diesen seinen Jüngern, kommt dabei das Verdienst zu, durch seinen Individualismus auch jene andere Seite der Persönlichkeit, nämlich sie als Subjekt des sittlichen Handelns in den Interessenvordergrund gerückt zu haben. Und diese ist es auch, auf die es uns in unserer Untersuchung ankommt. Da das Problem, wie gesagt, compliziert ist, so gilt es zunächst, es klar zu legen (§ 9). Da uns nun weiter an einer Vereinbarung der Persönlichkeit mit dem kritischen Moralprinzip soviel liegt, so muss auch auf ausserethischem Gebiete der Persönlichkeit eine besondere Bedeutung zukommen. Diese werden wir indes erst, nachdem wir uns über das Wesen der Persönlichkeit verständigt haben werden (§ 10), selbst verstehen können. Allerdings haben wir da (§ 11) uns sehr kurz fassen müssen, nur nach dem faktischen Stattfinden dieser Bedeutung und nach der Richtung, in der sie liegt, nicht nach den Gründen, auf denen sie beruht, fragen können. Für den Rahmen meiner Untersuchung genügte das aber, denn nach dieser Feststellung können wir erkennen, welche Stellung die Persönlichkeit in der kritischen Ethik hat (§ 12).

Breslau. Bruno Bauch.

Friedlaender, Salomo. Versuch einer Kritik der Stellung Schopenhauers zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Kritik der reinen Vernunft. Diss. Jena 1902.

Man lasse sich durch den Titel nicht abschrecken; er sollte der Darstellung, die nach schriftstellerischen Rücksichten sehr lebendig-persönlich gehalten ist, nachträglich einige Gravität verleihen.

Der Verfasser hat sein Augenmerk auf die Möglichkeit einer klaren Verständigung zwischen Kant und Schopenhauer gerichtet und übt deshalb, so weit es auf wenigen Seiten angeht, seine Kritik an der bereits bestehenden.

Man sieht Kant, der Metaphysik Einhalt gebieten, indem er doch unter der Hand sie zur Besitzergreifung der Natur tauglich macht. Man sieht Schopenhauer, die Metaphysik ins Ungeheuerliche ausdehnen, fast ein Zeitalter der Magie, der Experimentalmetaphysik heraufführen, schliesslich aber von Welt und Wissen sich desto entschiedener abkehren. Dies führte den Verfasser auf das Aperçu, dass hier die Hemisphären der Metaphysik nach einander verlangen: dass hier gleichsam eine Stereoskopie der Weltansichten gelingen könne. Wie eine solche ausfallen würde, lässt er freilich nur durchblicken: Friedrich Nietzsches Lehre von der Wiederkunft des Gleichen scheint ihm, eigenartig gewendet, vorzuschweben. —

Berlin. Salomo Friedlaender.

Lask, Emil, Dr. Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1902. (XII und 270 S.)

Die vorliegende Schrift, die unter dem entscheidenden Einfluss der neueren, von Rickert unternommenen Untersuchungen über die Methode der Geschichtswissenschaft enstanden und verfasst ist, macht es sich zur Aufgabe, Fichtes Geschichtsphilosophie ausschliesslich nach ihrer formalen und begrifflich-methodologischen Seite darzustellen.

Die orientierende „Einleitung“ (S. 1—22) behandelt zunächst Kants und Hegels Philosophie als Typen zweier verschiedener geschichtsphilosophischer „Wertungsarten“, als Verwirklichungen zweier ihrer logischen Qualität nach entgegengesetzter „Wertstrukturen“. Obgleich Hegel hierbei geradezu als Schöpfer einer neuen Welt konkreter Kulturbegriffe angesehen wird, so kann andrerseits nicht geleugnet werden, dass seiner tiefen

geschichtlichen Weltanschauung durch eine panlogistische Metaphysik die logische Basis entzogen wird. Grade zu einer solchen logischen Basierung geschichtlichen Denkens finden wir nun bedeutende Ansätze bei Fichte. Um das einzusehen, muss man jedoch gewisse logische Grundvoraussetzungen der Wissenschaftslehre einer genauen Prüfung unterwerfen. Mit der Begründung einer Geschichtsphilosophie steht die logische Behandlung des Individualitätsproblems in engem historischen und systematischen Zusammenhang. Demgemäss will die vorliegende Schrift zu einem grossen Teil ebenso wie als eine Spezialuntersuchung über Fichte als ein Beitrag zur Geschichte des logischen Individualitätsgedankens aufgefasst sein.

Zur Verfolgung dieser Absicht weist der „erste Teil" (S. 23—75) auf einen fundamentalen, durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens sich hindurchziehenden Gegensatz von „analytischer" und „emanatistischer Logik" hin. Für das Individualitätsproblem bedeutet dieser Gegensatz Folgendes: Der Analytiker behauptet die Irrationalität des Individuellen d. h. die Unableitbarkeit aus dem Abstrakt-Allgemeinen, der Emanatist die Rationalität des Individuellen d. h. das Enthaltensein im Konkret-Allgemeinen oder in der Totalität. Kant und Hegel erscheinen hier wieder als typische Vertreter zweier entgegengesetzter Richtungen. Zugleich wird Maimons problemgeschichtliche Bedeutung kurz charakterisiert und in der scharfen Herausarbeitung der Irrationalität oder logischen „Zufälligkeit" des Individuellen gefunden. Wie verhält sich nun Fichte zu dem Gegensatz der Logiken und damit zum Individualitätsproblem?

Das beantwortet der „zweite Teil" (S. 77—189), der gegen die traditionell gewordene Auffassung polemisierend einen „Umschwung von 1797" bei Fichte nachzuweisen sucht. Man kann schematisch sagen: vor dieser Zeit war Fichte Emanatist, nachher transscendentallogischer Analytiker in Kantischem d. h. kritischem Sinne. Insbesondere wird dargestellt, dass die Ablehnung des Ding-an-sich-Begriffes keineswegs die rationalistische und intellektualistische Zersetzung des nur empfindbaren „Materialen", des Empirisch-Individuellen zur Folge hat, eine Ansicht, die sich durch die problemgeschichtlichen Beziehungen zu Reinhold, Beck und Maimon noch besonders bestätigt. Den stärksten Beweis für den „Umschwung" liefert die Entwicklung der auf 1797 folgenden Jahre, in denen sich eine auffallende Steigerung des erkenntnistheoretischen Empirismus, Positivismus und „Individualismus" beobachten lässt. An dieser Stelle wird das Verhältnis zu Jacobi untersucht und überhaupt die „Gefühlsphilosophie" nach ihrer rein begrifflich-erkenntnistheoretischen Bedeutung gewürdigt.

Der „dritte Teil" (S. 191—270) behandelt Fichtes Geschichtsphilosophie oder genauer: wie sich seine Kulturphilosophie des Individuellen auf der vorher dargestellten Logik des Individuellen aufbaut. Hier wird gezeigt, dass sich bei Fichte eine Überwindung des abstrakten Kantischen Wertungsuniversalismus, eine Versöhnung der Spekulation mit dem Inhaltsreichtum der Kulturwirklichkeit anbahnt. Auch die unbeachtet gebliebenen ersten Ansätze einer methodologischen Erfassung des Geschichtlichen werden in ihrer Abhängigkeit von den rein logischen Problemen (des „ersten" und „zweiten Teiles") ausführlich charakterisiert. Endlich wird dargethan, mit wieviel grösserem Recht als Kant Fichte durch seine Nationalitätsphilosophie in methodologischer Hinsicht der Überwinder des kulturphilosophischen Atomismus, der Begründer des Gemeinschaftsgedankens und somit einer Sozialethik genannt werden darf. Auch hierbei wird der Versuch gemacht, Fichtes Lehren stets in einen grösseren problemgeschichtlichen Zusammenhang einzugliedern.

Berlin. Emil Lask.

Basch, Victor. Professeur à l'Université de Rennes. La Poétique de Schiller. Paris, F. Alcan, 1902. (297 p.)

Dans le volume que voici, l'auteur s'est proposé d'étudier, d'après sa correspondance et ses opuscules esthétiques, notamment le traité sur la Poésie naïve et sentimentale, la Poétique de Schiller et dans ses racines philosophiques et dans ses applications pratiques. Il a, dans une première partie, recherché les sources de la Poétique de Schiller chez Mendelssohn, Kant, Herder et Goethe et exposé ensuite la théorie du naif et du sentimental et les vues de Schiller sur la poésie lyrique, l'épopée, les rapports de l'épopée et du drame, et la poésie dramatique. Dans la seconde partie de son livre, il a soumis la doctrine de Schiller à une critique minutieuse. Etudiant d'abord la méthode de Schiller, il a conclu qu'elle s'inspirait directement de l'apriorisme et de l'impérativisme qui caractérisent la méthode de la Critique du Jugement. Examinant ensuite les fondements psychologiques des concepts du naif et du sentimental, il a montré qu'ils reposaient en dernière analyse sur la séparation radicale opérée par Kant entre la sensibilité et l'entendement. Enfin, après avoir examiné la théorie schillérienne de la nature, la théorie de l'idéal — empruntée, elle aussi, à Kant — la réalisation de la poésie sentimentale et le symbolisme et la division de la poésie sentimentale, il a esquissé l'influence exercée par la Poétique de Schiller sur le romantisme et l'esthétique de Hegel.

Rennes. Victor Basch.

Cornelius, Hans. Einleitung in die Philosophie. Leipzig, B. G. Teubner, 1903.

Das Buch will den Leser in das Verständnis der philosophischen Probleme und der Versuche zur Lösung dieser Probleme einführen, indem es den Ursprung der philosophischen Fragestellungen in der Entwicklung des menschlichen Denkens nachweist und die Bedingungen allgemein untersucht, von welchen die Antwort auf diese Fragestellungen abhängt. Durch die Analyse des Mechanismus, welcher aller Beunruhigung und Beruhigung unseres Erkenntnistriebes zu Grunde liegt, werden die Hindernisse aufgezeigt, die der endgiltigen Befriedigung unseres Klarheitsbedürfnisses im Wege stehen und so zu den letzten Fragen, den „philosophischen" Problemen Anlass geben. Als Hindernisse dieser Art erweisen sich in erster Linie die Begriffsbildungen des vorwissenschaftlichen Denkens. Das beginnende wissenschaftliche Denken findet diese vorwissenschaftlichen Begriffsbildungen als fertig gegebenen Besitz vor und macht daher von denselben zunächst kritiklos den umfassendsten Gebrauch. Der erste Teil des Buches zeigt, wie eben diese „naturalistischen" Begriffe in der dogmatischen Phase der Philosophie zur Konstruktion der mannigfaltigen metaphysischen Systeme führen, von welchen doch keines unserem Klarheitsbedürfnisse dauernd genügen kann; der zweite Teil giebt einen Überblick über die erkenntnistheoretische Entwicklung, in welcher die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung jener Begriffe gestellt und beantwortet und damit zugleich die Lösung jener Probleme gewonnen wird, welche der dogmatischen Philosophie als unlösbare Rätsel erschienen.

Der erkenntnistheoretische Empirismus, zu welchem die Betrachtungen dieses zweiten Teiles führen, und in welchem unser gesamter Erkenntnisbesitz unter Elimination aller dogmatischen Elemente auf seine letzten empirischen Faktoren zurückgeführt erscheint, ist enge verwandt mit dem transscendentalen Idealismus Kants — vor allem mit derjenigen Form, welche dieser Idealismus in der Lösung der Antinomien der reinen Vernunft annimmt. Auf die näheren Bestimmungen, die sich auf Grund psychologischer Betrachtungen speziell für den Begriff des Gegenstandes und für die Begründung des Kausalgesetzes, sowie für die Formulierung allgemeingiltiger Erfahrungsurteile ergeben, kann hier nur hingewiesen werden.

Auch die ethischen Kapitel des Buches, welche neben den erkenntnistheoretischen einen relativ geringen Raum in Anspruch nehmen, führen zu einem Ergebnisse, welches, obgleich auf empirisch-psychologischer Grundlage gewonnen, doch mit demjenigen der Kantischen Ethik nahe übereinstimmt.

München. Hans Cornelius.

Mitteilungen.

Zwei textkritische Miscellen.

1. Zur „Falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren".

Die Kant-Litteratur hat zur Zeit schon einen solchen Umfang angenommen, dass es weder möglich ist, sie in allen ihren Einzelerscheinungen zu verfolgen, noch auch nur dasjenige, was man von ihr wirklich kennen gelernt hat, im Gedächtnisse zu behalten. Ich übernehme daher keinerlei Bürgschaft dafür, dass die zwei hier mitzuteilenden kleinen Versehen nicht bereits von einem anderen Kantforscher irgendwo aufgedeckt worden sind.

In der Schrift „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen" enthält der erste Satz jener Abteilung des § 4, welche überschrieben ist: „In der zweiten Figur sind keine anderen, als vermischte Vernunftschlüsse möglich", offenbar eine Verdrehung, ja Umkehrung des wirklichen Sinnes, die sich aus der Eile des Niederschreibens einerseits, der besonderen Gedankenfolge andererseits recht wohl erklären lässt. Der betreffende Satz lautet: „Die Regel der zweiten Figur ist diese: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selber". Wem nicht aus der Terminologie Kants, die stets das Prädikat des negativen Urteils zum Subjekte des Widerspruchs macht, schon von vornherein klar ist, dass es sich hier nur um einen lapsus calami handeln kann, der braucht bloss den folgenden Satz zu lesen, um sich alsogleich zu überzeugen. Kant schreibt nämlich weiter: „Dieser Satz ist nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht auch diesem Merkmal; was aber einem Merkmal widerspricht, widerstreitet der Sache selbst; also dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerspricht, das widerstreitet der Sache selber". Wäre die Formel: „was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selber" der richtige, von Kant beabsichtigte Ausdruck des Prinzips der 2. Figur, so bedürfte es gar keiner Begründung; denn das „repugnans notae repugnat rei ipsi" war schon früher (§ 2) ausgemacht und als „erste und allgemeine Regel" der „verneinenden Vernunftschlüsse" hingestellt worden. Diese oberste Regel erschiene demnach auch ganz unmittelbar als Conclusionsprinzip der Figura secunda. Was aber schon die Thatsache, dass Kant überhaupt nach einer Ableitung, einer Begründung sucht, wahrscheinlich macht, das erhebt der Wortlaut dieser Begründung zu völliger Gewissheit. Als der ableitungsbedürftige, eine Entwickelung oder Erschliessung heischende Satz wird hier ausdrücklich die Regel bezeichnet: „dasjenige, dem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selber", und diese Regel stellt mithin, wie Kant im Laufe der angeführten Explikation zweimal mit nicht misszuverstehender Deutlichkeit ausspricht, das wahre Schlussprinzip der zweiten Figur vor. Das heisst aber nichts anderes als: man muss die Formel des ersten Satzes gerade umdrehen,

um denjenigen Sinn zu erhalten, welchen Kant selber im Auge gehabt hat. Dass dem Philosophen ein solcher Schreibfehler unterlief, ist psychologisch um so verständlicher, als ja das zweite Glied der Gedankenkette thatsächlich jene Form an sich tragen muss, welche fälschlich schon dem ersten Gliede gegeben worden, so dass sich der Schnitzer vielleicht als ein einfaches Parallelphänomen zu jenen häufigen Vorkommnissen entpuppt, wo dem Schreibenden bei der Niederschrift eines Wortes etwas von der Buchstabenreihe des nachfolgenden in die Feder fliesst.

2. Zur „Logik“.

Hat sich Kant in diesem Falle unzweifelhaft verschrieben, so scheint er sich in einem anderen versprochen zu haben, wenn nämlich Jäsche die Anmerkung zu § 9 des ersten Abschnittes der „Logik“, der „Allgemeinen Elementarlehre“, nach den mündlichen Vorlesungen Kants wortgetreu hinzugefügt hat, wenn also nicht gleichfalls ein lapsus calami und zwar in dem Collegienhefte, das Jäsche von seinem Lehrer behufs Herausgabe der „Logik“ zur Verfügung gestellt worden war, oder aber ein Missverständnis, eine Gedankenlosigkeit seitens dieses Schülers vorliegt. Nachdem der Paragraph selbst die Termini: „höhere“ und „niedere Begriffe“ ausschliesslich im Sinne der formalen Logik, ohne jede Rücksichtnahme auf den Sprachgebrauch der Metaphysik oder der klassificierenden Naturgeschichte, festgesetzt und die Anmerkung die selbstverständlich auch für die formallogische Terminologie zutreffende Erläuterung gegeben hat: „Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise (respective) so heissen, so kann also ein und derselbe Begriff in verschiedenen Beziehungen zugleich ein höherer und ein niederer sein“, fährt dieselbe Anmerkung fort: „So ist z. B. der Begriff Mensch in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer, in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer“. Der Unsinn dieser Exemplifikation im Zusammenhang der Stelle ist handgreiflich; es lässt sich jedoch schwer entscheiden, ob Kant selber den Unsinn verschuldet hat, indem ihm plötzlich die Analogie der relativen Bezeichnungsweise der Logik mit der nicht minder relativen der naturhistorischen Taxonomie einfiel und infolge dieses jäh auftauchenden Gedankens der universelleren Geltung des terminologischen und Begriffs-Verhältnisses sich drolliger Weise das Pferd an Stelle der Menschenrasse oder Menschenklasse, wie sie hier erfordert ist, ins Beispiel verirrte, oder ob vielmehr etwa Jäsche einzelne, im Manuskript flüchtig und zusammenhanglos hingeworfene, der Ausführung und sachgemässen Verbindung erst harrende Schlagworte so thöricht ergänzt hat. Will man sich für die erstere Alternative entscheiden, so hat man wieder einigen Grund zur Vermutung, dass die Durchkreuzung und Verwirrung des Raisonnements durch eine von aussen hineingeratene Vorstellung Kant im mündlichen Vortrage begegnet sei, dass im Eifer der Rede die Association ihr neckendes Spiel gespielt habe, da man gewiss schwer glauben kann, der grosse Denker hätte in einem Hefte, das er immer und immer wieder zur Hand nahm, einen so krassen Schnitzer nicht bemerkt und Jahre lang stehen lassen. Indessen ist doch auch die Möglichkeit eines derartigen Schreibfehlers nicht ganz auszuschliessen, und der Grad ihrer Wahrscheinlichkeit erhöht sich durch die Annahme, dass der fragliche Zusatz zum § 9 erst in den letzten Jahren, zur Zeit der vorgeschrittenen Senilität entstanden sei.

Jäsche aber, gleichgültig, ob er seine eigene Nachschrift nicht korrigiert oder Kants Manuskript zum Drucke befördert hat, ohne den so sehr in die Augen springenden Fehler zu eliminieren, also nur vorausgesetzt, dass dieser Fehler nicht von ihm selber herrührt, würde dann höchstens durch die Unbestimmtheit und Doppelsinnigkeit des Ausdruckes „in verschiedenen Beziehungen“ ein klein wenig entschuldigt werden. Diese „verschiedenen Beziehungen“ können ja Beziehungen zu verschiedenen Begriffen unter dem nämlichen Gesichtspunkte, ausserdem aber auch verschiedene Gesichtspunkte sein, unter welchen man die Begriffe bildet und

mit einander vergleicht. Es wäre nicht absolut undenkbar, dass der befremdliche Satz in äusserster Kürze Beides zugleich hervorheben wollte: den verschiedenen Sinn der Bestimmungen „höher“ und „nieder“ auf der einen und die jedesmalige, aus der Natur dieser Relationsbestimmungen folgende, nur bei den letzten Endgliedern der Reihen faktisch verschwindende Mutabilität derselben auf der anderen Seite. In etwas klarerer und richtigerer Form hätte der Satz denn zu lauten: „So ist z. B., biologisch-taxonomisch geurteilt, der Begriff Mensch in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer, vom Standpunkte der Logik in Beziehung auf den Begriff Tier ein niederer“. Aber auch bei dieser recht gezwungenen Deutung der Stelle müsste man immerhin zugeben, dass jene äusserste Kürze und Gedrängtheit mit äusserster Unklarheit zusammenfällt, und die Verschlingung der von rechtswegen wohl auseinander zu haltenden Erörterungen bliebe noch immer tadelnswert, — um so tadelnswerter, als die besondere Art, das scheinbare Ergänzungsverhältnis der gewählten Beispiele, die dann eigentlich doch bloss die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe „höher“ und „nieder“ klar machten und also unter Zugrundelegung der doppelten Intention gleichsam nur je als ein halbes, unausgeführtes Beispiel erschienen, fast mit Notwendigkeit die Täuschung erwecken muss, es sollte umgekehrt die Relativität der in einerlei Bedeutung genommenen Begriffe illustriert werden und die so seltsam verknoteten, fragmentarischen Exempel machten zusammen ein ganzes, volles Beispiel des nämlichen Gebietes aus. Unter allen Umständen hätte daher Jäsche die Pflicht gehabt, zur Hintanhaltung der sonst unvermeidlichen Missverständnisse und Verwechselungen den Wortlaut der auffälligen Stelle zu ändern.

Graz. Hugo Spitzer.

Neue Kantlitteratur.

(1901 und 1902.)

Ausser den unter den Rubriken: Recensionen, Litteraturbericht, Selbstanzeigen, Bibliographische Notizen, Zeitschriftenschau u. s. w. schon bisher besprochenen Publikationen. Nebst einigen Nachträgen aus früheren Jahren.

— Einzelbesprechung vorbehalten. —

I. Direkte Kantlitteratur.

a) Neue Ausgaben der Schriften von Kant.

Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften, Bd. I. Erste Abteilung: Werke. I. Bd. Vorkritische Schriften I (1747—1756) Berlin, Reimer 1902. XXI u. 585 S.

— Gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss., Bd. XII. Zweite Abt. Briefwechsel, Bd. III. Berlin, Reimer 1902. XVII u. 466 S.

Kant, E. Critique de la Raison Pratique. Nouvelle traduction avec un avant-propos sur la philosophie de Kant en France de 1773 à 1814, des notes philologiques et philosophiques par François Picavet. Deuxième édition, revue et augmentée d'une introduction sur l'étude de la morale kantienne. Paris, Alcan, 1902, XII & XXXVII & 326 p.

Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysic. Edited in English by Dr. P. Carus. With much supplementary material for the study of Kant, portraits, Paulsen's chronology of Kant, etc Chicago, The Open Court, 1902, 301 P.

Kant, I. Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki która będzie mogła wystąpić jako nauka. Warschau, Verlag des „Przegląd Filozoficzny" 1901, XXIII u. 159 S.
(Polnische Übersetzung der „Prolegomena u. s. w.")

Fröhlich, G. und Körner, F. Immanuel Kant. Gresslers Klassiker der Pädagogik, Bd. XI. 2. Aufl. Langensalza, Gressler, XVI u. 402 S.
(Populärer Auszug aus seinen Werken.)

Krause, A. Die letzten Gedanken Immanuel Kant's. Der Transscendental-Philosophie höchster Standpunkt: Von Gott, der Welt und dem Menschen, welcher beide verbindet. Aus Kants hinterlassenem Manuscript. Hamburg, C. Boysen, 1902. 132 S.

b) Publikationen über Kant.

Adler, F. A Critique of Kant's Ethics. „Mind." N. S. No. 42, p. 162—195. April 1902.

Ardigò, R. L'inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. Kant. (Aus der Rivista di Filosofia II, 533 ff.). Padoue, Draghi 1901. (400 S.)

Bach, J. Adam Weishaupt, der Gründer des Ordens der Illuminaten, als Gegner des Königsberger Philosophen Immanuel Kant. Hist.-polit. Blätter f. d. kath. Deutschland. Bd. 127, Heft 2, S. 94—114. München, 1901.

Beurlier, E. Besprechung von Ruyssen, Kant. Revue de Philosophie (Dir. E. Peillaube), I (1900), p. 100—115.

Boutroux, E. L'induction dans la philosophie de Kant. Revue des Cours et Conférences, 21 juin 1900.

— La Morale de Kant. Revue des Cours et Conférences, 21 févr., 14 mars 1901.

— La Morale de Kant. Analyse des notions morales communes. Rev. d. Cours et Conf. 2 et 23 mai 1901.

— La Morale de Kant. La raison pure pratique. Rev. d. Cours et Conf., 6 juin 1901.

— La Morale de Kant. Le bien moral. Rev. des Cours et Conf. 13 juin 1901.

— La Morale de Kant. Le sentiment moral. Rev. d. Cours et Conf. 20 juin 1901.

— La Morale de Kant. La liberté. Rev. d. Cours et Conf., 27 juin 1901.

— La Morale de Kant. Morale et Religion. Rev. d. Cours et Conf., 4 juillet 1901.

— La Morale de Kant et le temps présent. Rev. d. Cours et Conf. 11 juillet 1901.

Brachmann, A. Spinozas- und Kants Sittenlehren. Arch. f. Gesch. d. Phil. XIV (1901), 481—516.

Brenke, M. Johann Nicolas Tetens' Erkenntnistheorie vom Standpunkt des Kriticismus. Diss. Rostock, C. Boldt'sche Hofbuchdruckerei, 1901. 70 S.

Caldwell, W. Besprechung von Hastie, Kant's Cosmogony. The Philos. Review X (1901), 307—312.

Cantoni, C. Studi Kantiani. I. Besprechungen von Paulsen, Reininger, Goldschmidt, Wartenberg, Heman, Eucken. II. La questione dei giudizi sintetici a priori. III. La dottrina dello Spazio e del Tempo. — L'oggetto trascendentale. — La causalità. (Besprechungen von Reininger, Wartenberg, Vaihinger.) Rivista Filos. 1901, p. 589—610; 1902, p. 25—48, 351—383.

— Besprechung von Adickes, Kant contra Haeckel. Rivista Filos., Sept.-Octbr. 1901, 546—549.

— Besprechung von Heman, Kant und Spinoza (KSt. V, 3). Rivista Filos., Sept.-October 1901, 560—562.

Carus, P. Kant's Significance in the History of Philosophy. „The Monist" XII, 1 (1901), 80–104.
— Kant's Philosophy Critically Examined. „The Monist" XII (1902), 181–214.
Chamberlain, H. St. Kantbiographien. „Deutsche Monatsschr. f. d. ges. Leben d. Gegenwart" II (1902), Heft 1.
Chiesa, L. La Base del Realismo e la critica neo-kantiana. Rome, Desclée, Lefebvre, 1900.
Craemer, O. Immanuel Kant und König Friedrich Wilhelm II. Tägl. Rundschau, Unterhaltungsbeil. 20. Febr. 1901.
v. Danckelmann, E. Kant und Copernicus. Sonntagsbeil. z. Vossischen Zeitung, 19. Mai 1901.
Delacroix, H. David Hume et la Philosophie Critique. Bibliothèque du Congr. Intern. de Philos., IV, Histoire de la Philos. 337–362. Paris, Colin, 1902.
Delbos, V. Sur la Notion de l'Expérience dans la Philosophie de Kant. Bibl. du Congr. Intern. de Philos. IV, 363–389. Paris, A. Colin.
Denis, Ch. Recension über Ruyssen, Kant. Annales de Philos. chrét. 1900, Juin (365 f.).
Diehl, K. Besprechung von Vorländer, Kant und der Socialismus. „Jahrbücher f. Nationalök. u. Statistik" 1900, S. 550—553.
Domet de Vorges, Comte. Recension von Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik (KSt. IV, 4). Ann de Philos. chrét. 1900. Août-Sept. (671 f.).
Dorner, A. Der Einfluss von Kant und Fichte auf die Entwickelung des Protestantismus. „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrh. in Wort u. Bild", herausg. von E. Werckshagen, Berlin, Werner-Verlag 1902, Heft No. 19.
Dullo, A. Kants Umgebung. Vortrag, gehalten in der Kantgesellschaft zu Königsberg am 22. Apr 1901. Königsberger Hartungsche Zeitung vom 19. Mai 1901.
Eck, S. Aus den grossen Tagen der deutschen Philosophie. Tübingen, Mohr, 1901, 99 S.
S. 1—31: „Immanuel Kant und die Erhabenheit des Geistes über die Natur".
Elsenhans, Th. Besprechung von Sasao, Gottesbegriff bei Kant Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 119 (1902), 213—215.
Erhardt, F. Recension von Kronenberg, Kant. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 116 (1900), 143–147.
— Recension von Thon, Grundprinzipien d. Kantischen Moralphilos. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 116 (1900), 147—149.
Ermoni, V. Brevis de Kantismo discussio. Divus Thomas XXI, 2, 1900.
Evellin, F. La Dialectique des Antinomies. Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, I. 165—218. Paris, A. Colin, 1900.
— La Dialectique des antinomies kantiennes. Revue de Mét. et de Mor. (1902), X, 3, 294—324; 4, 437–474.
Ferro, A. A. La Critica della Conoscenza in E. Kant e H. Spencer. Savona, Bertolotto, 1900.
Fleischer, P. Pantheistische Unterströmungen in Kants Philosophie. Leipziger Diss., 1902, 64 S.
Fontaine, J. Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français. Paris, Retaux, 1902.
Frenzel, B. Recension von Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität. Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXV (1901), 85—87.
Fullerton, G. S. The Doctrine of Space and Time. I. The Kantian Doctrine of Space. II. Difficulties Connected with the Kantian Doctrine of Space. III. The Berkeleian Doctrine of Space. IV. Of Time. V. The Real World in Space and Time. The Philos. Review X (1901), 113–123, 229—240, 375–385. 488—504, 583–600.
Gardeil, A. Recension von Ruyssen, Kant. „Revue Thomiste" IX (1801), 119—121.

Genz, W. Der Agnostizismus Herbert Spencers mit Rücksicht auf August Comte und Friedr. Alb. Lange. Greifswalder Diss. 1902. 57 S.
Glossner, M. Besprechung von Deutschtümler, Über Schopenhauer zu Kant. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. XV (1900), 37–39.
Goldschmidt, L. Kants Voraussetzungen und Prof. Dr. Fr. Paulsen. Arch. f. syst. Philos. V (1899), 286–323.
— Kants „Widerlegung des Idealismus". Arch f. syst. Philos. V (1899), 420—453 VI (1900), 28–63, VII (1901), 59—87, 227—259.
— Selbstanzeige von „Marginalien u. Register zu Kants Kr. d. r. V. von G. S. A. Mellin. Neu herausg. u. mit einer Begleitschrift ‚Zur Würdigung der Kr. d. r. V.' versehen von L. G." „Christl. Welt" XV, 12 (21. März 1901).
— Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen von G. S. A. Mellin. II. Teil. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kr. d. pr. V., Kr. d. Urt. Neu herausg. und mit einer Begleitschrift: Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken, versehen. Gotha, Thienemann, 1902. X u. 69 S. (Begleitschrift), 237 S. (Mellins Marg. u. Reg.)
Goujon, H. Le subjectivisme Kantien Rev. sc. eccl., avril et mai 1900.
— Les Kantistes français. (Liard et la metaphysique; Rabier et la psychologie.) R. sc. eccl., juin-sept. 1900.
— Les grandes contradictions du criticisme. Rev. sciences ecclés., mai et juin 1901.
— Kant et Kantistes. Étude critique selon les principes de la métaphysique thomiste. Lille, Morel, 1901. XXIII & 332 p.
Groenewegen, J. H. Besprechung von Kants Briefwechsel I u. II im „Museum, Maandblad voor Philologie en Geschiedenis" VIII, 11 u. IX, 5. Groningen, 1901.
Gutberlet, C. Recension von Goldschmidt, Kantkritik oder Kantstudium? Philos. Jahrb. XV, 2 (1902), 206 f.
Haeberlin, C. Besprechung von Ludwich, Kants Stellung zum Griechentum. Berl. Philol. Wochenschrift 1900, S. 822/3.
Hartmann, E. Recension von Höfler's Ausgabe der „Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft" Kants. „Philos. Jahrb." (Gutberlet) XV (1902), 1, S. 95–97.
Hasse, Else. Socialethische Gedanken Kants in Beziehung zur Frauenbewegung und zum Socialismus „Neue Bahnen, Organ d. Allg. D. Frauenvereins". XXXVI, 13, 1. Juli 1901.
Hellman, G. S. Immanuel Kant. A Poem. „The Ethical Record" II (1900), 72.
Hermann, Th. (pseudonym). Immanuel Kant und die moderne Mystik. S.-A. aus „Monatsh. d. Comenius-Ges." X, 7 u. 8, S. 231—243. Berlin, Gaertner (Heyfelder) 1901.
Hinman, E. L. Besprechung von Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinn. The Philos. Review X (1901), 672–675.
Hoffmann, A. Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. Halle a. S., Peter, 1902, XVI u. 439 S.
Horčička, A. Über eine im Besitze des Vereines befindliche Handschrift Kants. In: Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen zur Feier des 40jährigen Bestandes, 27. Mai 1902. Prag 1902, S. 57–60.
Bericht über ein Manuscript Kants „Über das radicale Böse in der menschlichen Natur".
Jaconianni. L. Del concetto del giusto nella Critica della ragion pura (Kant). Roma, Paravia 1900.
Jodl, F. Goethe and Kant. „The Monist" XI (1901), 258–266.
— Goethe und Kant. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 120 (1902), 12—20.
— Besprechung von Salits, Darstellung und Kritik d Kantischen Lehre v. d. Willensfreiheit. Arch. f. syst. Philos. VII (1901), 401 f.
Kabitz, W. Kants Briefwechsel in den Jahren 1789–1794. Sonntagsbeil. z. Vossischen Zeitung, 12. Mai 1901.

Katzer, E. Besprechung von Paulsen, Kant d. Philos. d. Protestantismus. „Christl. Welt" 1900, S. 354—359.
Kittel, O. Wilhelm v. Humboldts geschichtliche Weltanschauung im Lichte des classischen Subjectivismus der Denker und Dichter von Königsberg, Jena und Weimar. Leipzig, B. G. Teubner.
Kowalewski, A. Besprechung von Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität. Ztschr. f. Philos. u. Päd. VII (1900), 78—81.
v. Kügelgen, C. Schleiermachers Reden und Kants Predigten. Leipzig, Wöpke, 1901. 53 S.
Kühnemann, E. Besprechung von Bötte, Kants Erziehungslehre. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 119 (1902), 210—212.
Latta, R. Recension von Ruyssen, Kant. Mind, N. S. No. 37 (1901), 116—121.
Leendertz, A. C. Kant, de wijsgeer van het Protestantisme. I. Theologisch Tijdschrift 31, 1 u. 2. Leiden, 1901.
Leser, H. Besprechung von Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 119 (1901), 77—82.
Lipsius, F. R. Zur Kritik der Kantischen Erkenntnislehre. „Prot. Mtshfte." IV, 11, 438—448.
Mann, R. Swedenborg and Kant on the Nebular Hypothesis. „The New Philosophy" III (1900), 147—150.
Marcus, E. Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip). Eine exakte Lösung des Kant-Humeschen Erkenntnisproblems, insbesondere des Problems der „Erscheinung" und des „Ding an sich". Herford, Menckhoff, 1902. XII u. 181 S.
Meiklejohn, A. Besprechung von Adickes, Kant contra Haeckel. The Philos. Review. X (1901), 668—670.
Motz, O. A. H. Niemeyer in seinem Verhältnisse zu Kant. Leipziger Diss. 1902. 60 S.
Neumann, A. Eine Schlusserwiderung. (Gegen F. Lipsius). „Prot. Mtshfte." V, 2, 78—79.
— In den Vorhallen der systematischen Theologie. Prot. Monatsh. Juli 1900. S. 281—290.
(Über F. R. Lipsius).
Noiré, L. Sketch of the development of philosophic thought from Thales to Kant. London, Macmillan 1901.
Oncken, A. Recension von Vorländer, „Kant und der Socialismus". „Deutsche Lit. Z." 1901, No. 16 (20. Apr.).
Ostwald, W. Betrachtungen zu Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft". I. Die Vorrede. S.-A. a. Ostwalds Annalen der Naturphilos. I, 50—61. Leipzig, Veit, 1902.
Pérès, J. Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche. (Moralisme et Immoralisme.) Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. IX (1902), 97—116.
Perry, R. B. Besprechung von Ruyssen, Kant. The Philos. Review X (1901), 535—541.
Rau, A. Nietzsche-Studien. III. Begründung von Nietzsches Beurteilung der Kantischen Philosophie. „Deutsche Zeitschrift" (Wachler) XIV, 17, S. 532—542. Berlin, Gose & Tetzlaff, 1901.
Rauschenbach, P. L. Der Unterschied zwischen Untugend und Laster bei Kant. Diss. Leipzig, 1902. 82 S.
Regout, L. Het ware en het valsche Formalisme (Kant). Studiën 55, 5, 1900.
Richter, R. Besprechung über Kants Briefwechsel I. Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXV (1901), 118—122.
Ritter, Prof. Dr. Kant und Lassalle. „Die Kritik" (Wrede) XVI, 198, S. 250—253. Berlin 1901.
Romundt, H. Kants philosophische Religionslehre eine Frucht der gesamten Vernunftkritik. Gotha, Thienemann, 1902. IV u. 96 S.
— Der Platonismus in Kants Kr. d. Urt. Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft, IX. Jahrg. 1. u. 2. Stück. Berlin, Gaertner 1901. 54 S.

Rosikat, K. A. Kants Kr. d. r. V. und seine Stellung zur Poesie. Königsberg i. Pr. 1901. 56 S.
Rossi, G. La continuità filosofica dal Galilei al Kant. Estratto della Rivista „Le Grazie" N. 10—14. Catania, 1901, 39 p.
Russell, B. Besprechung von Hastie, Kant's Cosmogony. Mind, N. S. No. 39 (1901), 405—408.
Sänger, E. Der Glaubensbegriff Kants in seinen drei „Kritiken". Hallenser Diss. 1902. 82 S.
Salomon, L. Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant. Bonner Diss. 1902. 60 S.
Schanz, P. Der Papst und die Kantische Philosophie. „Litt. Beil. d. Köln. Volkszeitung" 9. Jan. 1901.
Schlapp, O. Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kr. d. Urt. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1901. XII u. 463 S.
Schneider, C. M. Recension von Kants Briefwechsel, Bd. I. „Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol." (Commer) XV (1901), 4, 472 f.
Schneidewin, M. Geschichte der Metaphysik seit Kant [mit Bezug auf E. v. Hartmann]. „Die Kritik" (Wrede) XVI, 202, 1. Juli 1901, S. 441—450.
v. Schoeler, H. Kant, Goethe und der Monismus. „Grenzboten" 1901, S. 416—423, 458—467.
Schöndörffer, O. Kants Briefwechsel, Bd. II. 1789—1794. S.-A. a. Altpr. Mtsschr. XXXVIII, 1 u. 2, 96—134.
Schultze, H. Der ontologische Gottesbeweis. Geschichtlich-kritische Übersicht bis Kant. Progr. Hamburg 1900.
Schwartzkopff, P. Kant, Schopenhauer, Deussen und der christliche Theismus. S.-A. a. Theol. Stud. u. Kr. 1901, H. 4, S. 618—658. Gotha, Perthes.
Sigall, E. Der Leibnitz-Kantische Apriorismus und die neuere Philosophie. S.-A. a. „Xenia Czernoviciensia", Festschr. zum Jubiläum d. Alma Mater Francisco-Josephina. Czernowitz 1900, 34 S.
Stange, C. Recension von Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants u. s. w. Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr. 120 (1902), 101—106.
— Der Gedankengang der Kr. d. r. V. Leipzig, Dieterich (Weicher), 1902. 24 S.
Stettiner, P. Zur Stoa Kantiana. Sitzungsber. d. Prussia, Heft 21. 1900. S. 196—198.
Töwe, C. Recension von Neumark, Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 117 (1901), 298 f.
Töwe, K. Recension von E. v. Mayer, Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 118 (1901), 134 f.
Toussaint, A. Besprechung der KSt. V, 4 u. VI, 1. „Annales de Philos. Chrét." LXXII (1901), p. 227—231, 607—610.
(Spec. Soloweiczik, Zwermann, Eucken, Wartenberg, v. Hartmann, Heman, Adickes u.a.)
Varisco, B. Besprechung von Marcus, Die exacte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion u. s. w. Rivista Filos. Mai-Juni 1901, 354—369.
— Besprechung von Ruyssen, Kant. Rivista Filos. Nov.-Dec. 1901, 645—658.
Warda, A. Die Kant-Manuscripte im Prussia-Museum. Altpreuss. Mtsschr., Juli, Sept. 1900.
Weis, L. Kant: Naturgesetze, Natur- und Gotteserkennen. Eine Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Schwetschke und Sohn, 1903. VIII u. 257 S.
Wenley, R. M. Kant and his Philosophical Revolution. Edinburgh, Clark, 1899.
Wirth, W. Besprechung von Höflers Ausgabe von Kants Metaph. Anfangsgr. d. Naturw. Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXV (1901), 255—259.

De Wulf, M. Kantisme et Néo-Scolastique. Rev. Néo-Scol. IX (1902), 5—18.

Ziegler, Th. Besprechung von Vorländer, Kant und der Socialismus. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 117 (1901), 293—298.

Elsenhans, Th. Das Kant-Friesische Problem. Habilitationsschrift. Heidelberg, 1902. 56 S.

Aus den „Kantstudien" wiederabgedruckt.

Eucken, R. Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten. (S.-A. a. KSt. VI.) Berlin, Reuther & Reichard, 1901. 44 S.

Gallinger, A. Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Litteratur. Münchener Diss. 1901. S.-A. a. „Kantstudien" VI, 353—404.

Kabitz, W. Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass. Erweiterter S.-A. a. KSt. VI, 2|3. Berlin, Reuther & Reichard, 1902. 100 u. 32* S.
S. 1—32 Dissert. Berol. 1901.

v. Kügelgen, C. Schleiermachers Reden und Kants Predigten. 2 Aufsätze. Leipzig, Wöpke 1902.
Vgl. KSt. I, 280—295 Kant als Prediger und seine Stellung zur Homiletik.

Lülmann, C. Das Bild des Christentums bei den grossen deutschen Idealisten. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1901, X u. 299 S. Darin: „Kants Anschauung vom Christentum", KSt. III, 105—129.

Medicus, F. Kants Philosophie der Geschichte. (Erweiterter S.-A. a. KSt. VII). Berlin, Reuther & Reichard, 1902. 82 S.

Mirkin, I. Hat Kant Hume widerlegt? Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. S.-A. a. KSt. VII, 2|3. 70 S. 1902.

Soloweiczik, R. Kants Bestimmung der Moralität. Erlanger Diss., 1901, 43 S.

Zwermann, E. Die transscendentale Deduction der Kategorien in Kants Kr. d. r. V. Erlanger Diss. 1901, 32 S.

Anonyma.

B., R. [Burger, Rosa]. Ein Besuch Lupin's bei Kant. S.-A. a. Altpr. Monatsschr. XXXVIII, 7 u. 8, 12 S. 1901.

R., R. [Reicke, Rudolf]. Kant und der Fall Schmoller. Vossische Zeitung vom 11. Juni 1902, Nr. 268. Dazu ein Nachtrag von Prof. Dr. G. Simmel in Nr. 273 vom 14. Juni 1902.

Z., E. [Zabel, E.]. Der Briefwechsel Immanuel Kants. „National-Zeitung" 1901, Nr. 65 u. 74.

Fr. M. D. P. Besprechung der Vorlesungen von Boutroux, La morale de Kant. Morale et Religion. „Revue Thomiste" IX (1901), 482—484.

H. A. M. Besprechung der Vorlesungen von Boutroux, La morale de Kant. „Revue Thomiste" IX (1901), 365—366.

Kb., M. Besprechung der „Ultramontanen Stimmen über Kant" aus KSt. V, 3. „Katholik" II (1901), 373—376.

M. Th. C. Bericht über Adickes, Kant contra Haeckel „Revue Thomiste" IX (1901), 106—108, 220—222.

X. [Jentsch, K.] Zurück zu Kant! „Grenzboten" LX, 14 (4. Apr. 1901), S. 10—19.
Über O. Liebmanns Analysis d. Wirklichk. (3. Aufl.)

X. Mitteilungen aus dem Leben Kants. Berliner Illustr. Wochenschrift „Der Bär", Dez. 1900.

II. Indirekte Kantlitteratur.

a) Mit näherer Beziehung auf Kant.

Adickes, E. Ethische Prinzipienfragen. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. Bd. 116 (1900), S. 1—56, 161—255, Bd. 117 (1901), S. 38—70.
Kant: 12 f., 40, 42 f., 49, 162, 164, 170, 178 ff., 226.

— The Philosophical Literature of Germany in the Years 1899 and 1900.
Kant: 390 (Windelband), 396—401 (Briefwechsel), 411 (Lipps).

Adlhoch, B. Recension von Wyneken, „Das Ding an sich und das Naturgesetz d. Seele". Philos. Jahrb. XV, 2, 184—191.

Arréat, L. Literary Correspondence. France. The Monist (1902). XII, 3, 426—439.
428 f.: Kant und Renouvier.

Baillie, J. B. The Origin and Significance of Hegel's Logic. London, Macmillan, 1901, XVIII u. 375 p.
Kant: p. 4, 47 f., 103 ff., 325 f.

Basch, V. La Poétique de Schiller. Paris, Alcan, 1902, 297 p.
Kant: 20, 129, 154, 239 u. ö.

Battin, B. F. Das ethische Element in der Ästhetik Fichtes und Schellings. Jenaer Diss. 1901. 39 S.
S. 4—8. Kant; 8—9. Übergang von Kant zu Fichte.

Bergmann, J. Die Grundsätze des reinen Verstandes. S.-A. a. Arch. f. syst. Philos. VI, 4, 413—460 u. VII, 1, 23—58.
426 ff. Satz d. zur. Grundes u. d. Repugnanz. 25 ff. gegen K.'s synth. Urt. a priori u. Kategorienlehre.

— Über den Begriff der Quantität. S.-A. a. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 120, S. 20—57, 129—155.
Kant: 129 ff.

Bernstein, E. Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich? Berlin, Verl. d. Soc. Mtshfte., 1901, 50 S.
Kant: 18 ff.

Bibliothèque du Congrès International de Philosophie. I. Philosophie générale et Métaphysique. Paris, Armand Colin, 1900, XXII & 460 p.
Kant: 2 (Erkenntnisprincipien a priori); 40 (erkenntnistheor. Idealismus); 64 (Beziehung zum Positivismus); 130 ff. (Kategorienlehre); 165 ff. (Antinomien); 242 (Kausalität); 282 u. 304 (Lehre vom Urteil); 369 ff. (Raum und Zeit); 403 (Apriorismus); 409 (Kategorien d. Relation); 425 ff. (Metaphysik).

— IV. Histoire de la Philosophie. Paris, A. Colin, 1902. 529 p.
Über Kant vergl. spec. H. Delacroix, David Hume et la philosophie critique (337—362); V. Delbos, Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant. (363—390). Vergl. ferner p. 5, 23 ff., 49, 73, 391 ff.

Bilharz, A. Die Lehre vom Leben. Wiesbaden, Bergmann, 1902. XIV u. 502 S.
Kant: S. 103—150; spec. „Die rationalistische Grundlage der Kr. d. r. V." (103), „Hume's Einfluss auf Kant" (136), „Kant und das Ich" (148), „Der Begriff der Freiheit bei Kant" (149).

Bolland, G. J. P. J. Alte Vernunft und neuer Verstand oder der Unterschied im Princip zwischen Hegel und E. v. Hartmann. Leiden, Adriani, 1902, 84 S.

— G. W. F. Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion mit einem Commentar herausgegeben. II. Teil. Commentar, 1. Hälfte. Leiden, Adriani, 1901. 272 S.
Kant: passim.

— Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit einer Einleitung herausgegeben. Leiden, Adriani. 1902. CC u. 338 S. (S. VII—CLXXV: Bollands Einleitung zur neuen Ausgabe.)
Kant: VII f., XXVIII, XXXVI, LII, LVI f., LXVIII, CXXVIII.

— siehe unter Erdmann, J. E. u. Gabler.

Bon, F. Die Dogmen der Erkenntnistheorie. Leipzig, Engelmann. 1902. VIII u. 349 S.
S. 130—203: Das Kant'sche Dogma.

Brown, J. F. The Doctrine of the Freedom of the Will in Fichte's Philosophy. Thesis presented to the Cornell University, June, 1896. Richmond, Ind. 1900. 105 p.

Büchner, L. Im Dienste der Wahrheit. Ausgewählte Aufsätze aus Natur und Wissenschaft. Giessen, Roth, 1900. XXXII u. 468 S.
23 ff., 98 ff., 161 ff., 248 ff., 270 ff., 437 ff., 453 ff.: gegen Kant und F. A. Lange.

Calzi, C. Un Filosofo Cristiano alla Fine del Secolo XIX. III. Problema massimo o valore della conoscenza. Il Nuovo Risorgimento X (1900), 422—449.
Kant: 423—427, 435 f., 439, 441, 446.

Cantoni, C. Pro philosophia. Rivista Filos. Jan.-Febr. 1901. p. 126—133.
p. 127: Kant im italienischen Parlament.

Carring, G. Das Gewissen im Lichte der Geschichte, socialistischer und christlicher Weltanschauung. Berlin-Bern, Edelheim, 1901, 125 S.
Kant: 51—54.

Cohen, H. System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, B. Cassirer. 1902. XVII u. 520 S.
Durchgehends Kantisch; spec. VII f.; 7 f.: Kants Kritik; 44: Kants Ableitung der Kategorien; 164: Hume, Newton und Kant; 185: Lehre von der Relation; 269: Kants Idee; 307 f.: Kants Teleologie; 398: Kants Lehre von der Empfindung; 444: Kants Grundsatz der Notwendigkeit; Kants Stellung zur Metaphysik; 516: Kant der Philosoph des Protestantismus.

— Autonomie und Freiheit. S.-A. a. d. Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Breslau, Schottländer, 1900. VIII S.
Kant: I—III.

Colvin, S. S. The Common-Sense View of Reality. The Philos. Review XI (1902), 139—151.
Kant: 140, 144 f., 147—150.

Coste, A. P. Subjectivité et Réalité. „Annales de Philos. Chrét." LXXII (1902), p. 413—434, 565—579.
418 f.: Théorie de l'école transscendantale.

Dauriac, L. Les problèmes philosophiques et leur solution dans l'histoire d'après les principes du néocriticisme. Revue philosophique XXVII (1902), 345—359.

Denis, Ch. La Croyance considérée comme principe de connaissance et de certitude. Ann. de Philos. chrét. 1900 Novembre (209—229).
Kant: 209, 212—215.

— Recension von Goujon, Kant et Kantistes. „Annales de Philos. Chrét." LXXII (1902), p. 500—502.

Deussen, P. Elemente der Metaphysik. 3., durch eine Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1902. XLIV u. 271 S.
S. VII—XXXIV: Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus.

Domet de Vorges, Comte. Besprechung von Medicus, Ein Wortführer der Neuscholastik u. s. w. (KSt. V, 1). Ann. de Philos. chrét. 1900 Décembre (372 f.).

Drews, A. Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss. Mit einer biographischen Einleitung und dem Bilde E. v. Hartmanns. Heidelberg, C. Winter, 1902. XXIV u. 851 S.
Kant: passim, spec. 749—753.

Duboc, J. Streiflichter. Studien und Skizzen. Leipzig, Wigand, 1902. VIII u. 263 S.
S. 49—55: „Kants ethische Hinterlassenschaft".

— und **Wiegler, P.** Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. „Das deutsche Jahrhundert in Einzelschriften" III. Berlin, F. Schneider & Co., 1901. (S. 313—458).
Kant: 320—342, 355 f., 361, 365, 389, 402, 405, 411, 415 f., 436, 444.

Düwel, W. J. F. Herbarts Stellung zu seinen pädagogischen Vorgängern. Diss. Jena, 1900, 310 S.
S. 240—257: Kant.

Dyroff, A. Über den Existentialbegriff. Freiburg i. B., Herder, 1902. VII u. 94 S.
Kant: 13 ff., 17, 30, 32 ff., 40, 65, 68 f., 74 f., 80, 83 f.

Eisler, R. W. Wundts Philosophie und Psychologie in ihren Grundlehren dargestellt. Leipzig, Barth, 1902. VI u. 210 S.
101 ff., 112 ff. u. öfters: Wundts Verhältnis zu Kant.

Eisler, R. Das Bewusstsein der Aussenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie. Leipzig, Dürr, 1901, 106 S.
Kant: 50 ff.

— Nietzsches Erkenntnistheorie u Metaphysik. Leipzig, Haacke, 1902. 118 S.
Kant: 8, 11, 39--41, 44, 57, 62, 78.

Erdmann, J. E. Abhandlung über Leib und Seele. Eine Vorschule zu Hegels Philosophie des Geistes. Neu hrsg. von G. J. P. J. Bolland. Leiden, Adriani, 1902, XVI u. 128 S.

— Grundriss der Logik und Metaphysik. Eine Einführung in Hegel's Wissenschaft der Logik. Neu hrsg. von G. J. P. J. Bolland. Leiden, Adriani, 1901, XIV u. 160 S.

Erhardt, F. Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus. Eine ergänzende Abhandlung zu meiner Schrift über „Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele". Leipzig, Pfeffer, 1900, 44 S.

Falckenberg, R. Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig, Veit & Co., 1902, XII u. 583 S.
271—353: Kant.

Fischer, K. Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. VII. Band. Schellings Leben, Werke und Lehre. 3. Aufl. Heidelberg, C. Winter, 1902. XXXII u. 832 S.
Kant: Vorrede; 287 ff.: Dogmatismus und Kriticismus; 300 ff.: Der Dualismus und die Dinge an sich, Unmöglichkeit der Erkenntnis; 319 ff.: Kants Teleologie; 824: Das radicale Böse.

Fleisch, U. Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius kritisch dargestellt. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1901, 204 S.
Kant: passim.

Flügel, O. Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. Ztschr. f. Philos. u. Päd. VII (1900), 99—114, 178—192, 257—272, 353—365, 433—452, VIII (1901), 1—17, 97—120, 193—206, 273—287, 369—382.
Kant: passim, bes. VII, 260 ff., 353 ff. Causalität und deren ontologische Bedeutung 444 ff. „Kant und die Dinge an sich"; VIII, 5—17 gegen Natorp, 97—120 gegen Adickes „Kant contra Haeckel".

Frick, C., S. J. Logica. In usum scholarum. (Cursus philosophicus auctoribus pluribus philosophiae professoribus in collegiis Valkenbergensi et Stonyhurstensi S. J. Pars I.) Editio tertia emendata. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1902, XII + 323 p.
Kant: p. 1/2, 8, 186, 210, 216—232.

Fritzsch, Th. Ernst Christian Trapp, Sein Leben und seine Lehre. Dresden, Bleyl u. Kaemmerer, 1900. 193 S.
Kap. 6, § 2: Verhältnis zu Kant.

Gabler, G. A. Kritik des Bewusstseins. Eine Vorschule zu Hegels Wissenschaft der Logik. Neue Ausgabe mit einem Vorwort von G. J. P. J. Bolland. Leiden, Adriani, 1901, XVI u. 253 S.
Kant: III, XII, XIV, 109, 199.

Gabryl, F. Zum Begriff des Absoluten. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. XVII (1902), 207—225.
Kant: 212, 218—221.

Gardeil, A. Les ressources de la raison pratique. „Revue Thomiste" VIII (1900), 377—399.
Kant: 391 ff.

Glossner, M. Katholicismus und moderne Kultur. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. XVI (1902), 444—479.
Kant: 456—458, 465 f., 469, 474 f.

— Besprechung von Marcus, Exacte Aufdeckung d. Fundaments d. Sittlichkeit u. s. w. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. XV (1900), 39—45.

Görland, A. Aristoteles und die Mathematik. Marburg, Elwert, 1899, VIII u. 212 S.
Kant: 7, 159 f., 168 f. (materiale Übereinstimmung mit Kant hinsichtl. d. Unendlichen), 178 (Analogie zum K.'schen Progressus in indefinitum und Regressus in infinitum), 209 (Die Wahrnehmung bedeutet für den Nichtplatoniker die Schranke des Erkennens — Kants Autorität).

Goethe-Jahrbuch. Hrsg. v. L. Geiger. Bd. XXIII. Frankfurt a. M., Rütten u. Loening, 1902. VI u. 327 u. 32* u. 92 S.
S. 1*—32*: „Goethes ethische Anschauungen" von Fr. Paulsen. Kant passim.

Goldfriedrich, J. Die historische Ideenlehre in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Geisteswissenschaften, vornehmlich der Geschichtswissenschaft und ihrer Methoden im 18. und 19. Jahrhundert. Berlin, R. Gaertner, 1902. XXII u. 544 S.
Kant: 67—74, 249, 531 ff.

Goldschmidt, L. Zur Raumfrage. Ztschr. f. imman. Philos. IV, 371—402. Berlin, Salinger, 1900.
Mit bes. Beziehung auf Kants Axiome d. Ansch. u. die modernen Raumtheorien.

Gourd, J.-J. Du Progrès dans l'Histoire de la Philosophie. Biblioth. du Congr. Intern. de Philos. IV, 27—78. Paris, A. Colin.
Kant: 48 f., 56, 73, 75.

Graue, Dr. th. Die Begrenztheit des religiösen Erkennens. Ein Beitrag zur erkenntnistheor. Grundlegung d. christl. Glaubenslehre. Leipzig, G. Wigand.
Kant: 10, 13, 16 u. ö.

Grisebach, E. Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche. 2. verm. Aufl. Mit 6 Lichtdruck-Porträts. Berlin, E. Hofmann & Co., 1902, 174 S.
Kant: 13, 28, 37 f., 57, 75, 96 f., 135.

Grünbaum, H. Zur Kritik der modernen Causalanschauungen. Arch. f. syst. Philos. V (1899), 324—364. 379—419.
Kant: 327, 334, 394, 400.

Güttler, C. An der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Vortrag. München, C. H. Beck. 1901, 29 S.

Gutberlet, C. Recension von Schwartzkopff, Beweis f. d. Dasein Gottes. „Philos. Jahrb." XIV (1901), 3, 329 f.
S. 329: „Man kann es ja doch den Kantianern überlassen, an dem völlig ausgetrockneten Kantknochen immer fortzunagen". (! !)

Hamerling, Robert. Ungedruckte Briefe. Allgem. National-Bibliothek No. 278—286. Wien, E. Daberkow. 448 S.
S. 300 ff.: Beziehungen Hamerlings zur Kantischen Philosophie.

Harnack, A. Geschichte der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Im Auftrage der Akademie bearbeitet. (Ausgabe in Einem Bande.) Berlin, Stilke, 1901, VIII u. 790 S.
S. 308: Kant; 315: Kants Preisschrift üb. die Deutlichkeit d. Grundsätze u. s. w.; 341: Kant; 451 ff.: Stellung der Akademie zur Kantischen Philosophie.

Hart, J. Die neue Welterkenntnis. Leipzig, Diederichs, 1902, 324 S.
209 ff.: Ding an sich; 256: Gesetze der Homogeneität und Specification.

v. Hartmann, Alma. Zurück zum Idealismus. Zehn Vorträge. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1902. X u. 213 S.
Über Kant vgl. bes. 124 ff. (Willensfreiheit). 165 (das Erkennen), 199 f. (Religion); ferner 1—23: „Schiller als Ästhetiker".

v. Hartmann, E. Die moderne Psychologie. Leipzig, Haacke, 1901, VII u. 474 S.
Kant: 32, 61, 78, 217, 291 f. (Einheit d. Bewusstseins), 302, 323, 445.

Hegel, G. W. F. Grundlinien der Philos. des Rechts. Siehe unter Bolland.

Herrmann, W. Ethik. 2. Aufl. (Grundriss d. Theol. Wissenschaften, 15. Abteilung). Tübingen u. Leipzig, Mohr, 1901. XII u. 204 S.
Kant passim, bes. 31 f.: Autonomie.

Hickson, J. W. A. Der Kausalbegriff in der neueren Philosophie und in den Naturwissenschaften von Hume bis Robert Mayer. Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXIV (1900)—XXV (1901).
III. Kapitel. Kant: XXV, 32—56; IV. Kapitel. Schopenhauer: XXV, 145—170.

Hoche, A. Die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie. „Grenzfragen d. Nerven- u. Seelenlebens", hrsg. v. Loewenfeld u. Kurella, XIV. Wiesbaden, Bergmann, 1902. 40 S.
Gegen Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit.

Höffding, H. Religionsphilosophie. Leipzig, Reisland. 1902.

Hoppe, W. Das Verhältnis Jean Pauls zur Philosophie seiner Zeit. Mit bes. Berücksichtigung der Levana. Leipziger Diss. 1901, 84 S.
S. 59—74: Jean Pauls Stellung zum Kritizismus.

Howison, G. H. The Limits of Evolution and other essays illustrating the metaphysical theory of personal idealism. New-York, Macmillan, 1901. XXXV u. 396 S.
Kant: passim; spec. 125—129: Dührings Kritik der Antinomien.

Husserl, E. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S., Niemeyer, 1901. XVI u. 718 S.

Isenkrahe, C. Th. Zur Widerlegung des Idealismus. „Philos. Jahrb.“ (Gutberlet) XIII (1900), 2 u. 4. S. 190—195, 447—454.

Kalweit, P. F. M. Die praktische Begründung des Gottesbegriffs bei Lotze. Jenaer Diss. 1900, 88 S.
Kant: 9, 37 f.

King, J. Professor Fullerton's Doctrine of Space. The Philos. Review XI, 3 (1902), 287—298.
Kant: passim.

Kleinpeter, H. Phänomenalistische Natur- und Weltanschauung. „Beil. z. Allg. Zeitung“ 1901, No. 206 u. 207.

König, E. Über Naturzwecke. S.-A. a. Wundt, Philos. Stud. XIX (1902), 418—458.
Kant: 428, 438, 446.

— Warum ist die Annahme einer psychophysischen Kausalität zu verwerfen? S.-A. a. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. Bd. 119. S. 22—39, 114—139.
S. 38 ff. Transscend. Idealismus.

Korwan, A. Transscendentaler Idealismus oder transscendentaler Realismus. „Kritik“ 203, 1901.

Kronenberg, M. Aus der Ethik Goethes. „Ethische Kultur“ X, 29, S. 226—230.
Mit bes. Hervorhebung der Beziehungen zur Kantischen Philosophie.

Krueger, F. Recension von Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit“, 3. Aufl. Vrtljhrsschr. f. w. Ph. u. Sociol. XXVI, 2, 232—236.

Kühnemann, E. Einleitung zu Schillers philos. Schriften und Gedichten (Auswahl). Zur Einführung in seine Weltanschauung. (Philos. Bibl. Bd. 103.) Leipzig, Dürr, 1902. 94 S.
Kant: passim, spec. 15—31, 39—51.

— Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza. S.-A. a. Philos. Abh., Gedenkschr. f. R. Haym. Halle a. S., Niemeyer, 1902, 70 S.
Kant: 214 (Cogito ergo sum); 266—272 (Kant u. Spinoza).

Kühtmann, A. Maine de Biran. Ein Beitrag zur Gesch. d. Metaphysik u. d. Psychologie des Willens. Bremen, Nössler, 1901. VIII u. 196 S.
Kant: 56—62 (Ausgangspunkt, Hauptprobleme, transsc. u. psychol. Apperzeption, Causalproblem, Maine de Birans Kenntnis Kants, Anal. u. synthet. Urteile, Phaenomena u. Noumena).

Lange, K. Über Apperception. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. 7. Aufl. Leipzig, Voigtländer, 1902.
Kant: 95—102.

Lasch, G. Die Theologie der Pariser Schule. Charakteristik und Kritik des Symbolo-Fideismus. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1902.
S. 13. 22. 57 ff. Beziehungen zum Kriticismus.

Lask, E. Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen, Mohr, 1902. XII u. 272 S.
Kant: IV; 1—4: Feststellung des Wertmomentes für den Kultur- und Geschichtsbegriff; 4—10: Rationalismus in der Methode des Wertens; 26—56: Kants analytische Logik des transsc. Begriffs (logische Struktur des transsc. Begriffs im Allgemeinen, d. transscendentallogische Zufallsbegriff, d. Mathem. als Mittelglied zwischen analytischer u. emanatistischer Logik, d. ideale Logik d. intuitiven Verstandes); 214—218: gegen Kants ethischen Formalismus; 240—245: Kants logische Analyse d. Begr. d. Gattung.

Lasswitz, K. Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis. Berlin, Felber, 1900. XIII u. 444 S.

Latinus, J. Une excursion philosophique en Espagne. Rev. Néo-Scol. VIII (1901), 182—195.
Kant: 190—193 (Mit Bezug auf Lutoslawski, Kant in Spanien, KSt. I, 217 ff.).

Laurie, S. S. Ethica ou l'Ethique de la Raison. Traduite par G. Remacle. Tournai, Decallonne-Liagre 1902, X u. 404 p.
Chap. XV: L'Intuitionisme de Kant; XVII: L'Impératif Catégorique.

Laurie, S. S. Metaphysica. Nova et vetusta. Traduite par G Remacle. Tournai, Decallonne-Liagre, VIII u. 328 p.
Kant: 218 ff. (Kategorien); 290 ff. (transsc. Ideen); 311 (psychol. Paralog.); 321 (Ideal).

Lechartier, G. A. Besprechung von Basch, La Poétique de Schiller. Ann. de Philos. chrét. 1902 Juin (375 f.).

Leclère, A. Examen critique des preuves classiques de l'existence de Dieu. Extrait des Annales de Philosophie chrétienne. Paris, Chernoviz, 1902. 58 p.
14: Kant und das ontologische Argument.

Lehmen, A., S. J. Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. II. Bd., 1. Abt.: Kosmologie u. Psychologie. Freiburg i.B., Herder. 1901. XVI u. 526 S.
39 ff.: „Widerlegung auf den Raumbegriff bezüglicher Irrtümer" [Kant]. 116: „Realität des Zeitbegriffes" [gegen Kant]. 347: gegen Kants „Lehre von den angeborenen Ideen". 587: Kants Lehre von der Apperception.

— Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. II, 2. Theodicee. Freiburg i B. Herder, 1901, S. 527—778.
Kant: 535, 56[illegible] ff (kosm. Gottesbew.), 585.

Léon, X La Philosophie de Fichte. Précédé d'une Préface de M. É. Boutroux. (Bibliothèque de Philos. contemporaine) Paris, Alcan, 1902. XVII & 524 p.
Kant: passim; spec. 165 sq (problème de la connaissance). 325 ssq (problème moral).

— La philosophie de Fichte et la conscience contemporaine. Revue de Mét et de Mor. X (1902), 26—68.
Kant: passim.

Leser, H Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt. Leipzig, Dürr, 1901. VI u. 90 S
Kant: passim; speciell 38—46: „Genese und Transscendentalphilosophie"; 47—60: „Kant und das neue Wahrheitsproblem".

Lévy-Bruhl, L Die Philosophie August Comte's. Übersetzt von H. Molenaar. Leipzig, Dürr, 1902, 287 S.
Kant: 21, 34, 65, 93 ff. (Mathematik und Naturwissenschaft), 114, 129, 185, 198, 227 ff. (Moral), 259 ff. (Erkenntnistheorie), 261, 267 ff.

Liebmann, O. Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Zweiter Band. 1. Heft: Geist der Transscendentalphilosophie 2. Heft: Grundriss der Kritischen Metaphysik. 3. Heft: Trilogie des Pessimismus. Gedanken über Schönheit und Kunst. Strassburg, Trübner, 1901—1902. S. 1—90, 91—234, 235—362.

Lütgert, W. Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. „Beiträge zur Förderung christl. Theol." V, 3. Gütersloh, Bertelsmann, 1901. 60 S.
Kant: S. 30—40 46.

Manno, R. Die Voraussetzungen des Problems der Willensfreiheit. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 117 (1901), 210—223.
Kant: 213, 215, 219 ff.

Medicus, F. Die beiden Principien der sittlichen Beurteilung. S.-A. a. Philos. Abh., Gedenkschr. f. R. Haym. Halle a. S., Niemeyer, 1902, 24 S.
515 ff. Kants objective Ethik; S. 518 ff. Die Autonomie; 520 ff. Fichte; 522 ff. Hegels Kantkritik.

Mercier, D. Le Bilan philosophique du XIXe siècle. III. Rev. Néo-Scol. VII (1900), 315—329.
Kant: passim. 315: „Kant domine, il est vrai, l'horizon de la pensée moderne".

Milau, P. Aus dem Grenzgebiet zwischen Mathematik und Philosophie. Realschulprogramm. Kiel 1901. 38 S. 4⁰.
Kant: 3, 16, 19 ff.

Müller, A. Die Metaphysik Teichmüllers. Arch. f. syst. Philos. VI (1900), 1—27, 156—175, 341—373.
Kant: 7, 9 f., 12, 17 f., 159—161, 165, 168, 346, 353, 355—357, 371, 373.

— Die Behandlung der Hauptprobleme der Metaphysik bei Lotze. Arch. f. syst. Philos. VII (1901), 88—113.
Kant: 88, 101 f., 112.

Natorp, P. Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kriticismus. Arch. f. syst. Philos. V (1899), 185—201.

— Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik. Arch. f. syst. Philos. VII (1901), 177—209, 372—384.
Kant: 190, 374, 381.

— Über den Idealismus als Grundlage der Methode Pestalozzis. „Deutsche Schule“ VI, 280—293, 354—365.

— Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnistheorie aus den Jahren 1896 bis 1898. Arch. f. syst. Philos. VI (1900), 91—118, 213—251; VII (1901), 117—138.
Kant: VI, 92 99, 102, 105, 110, 112 (E. v. Hartmann); 230—235 (H. Wolff); 236 (Opitz); 241 (Ulrich); 242—244 (Weinmann); 251 (Keibel); VII. 119 (Volkmann), 119 f. (G. Wolff), 123, 126 (Ziehen), 138 (Ego).

— Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, Dürr, 1903. VIII u. 474 S.
Durchaus vom Kantischen Geiste erfüllt

Ott, W. Recension von H. Leser, Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie. „Philos. Jahrb.“ (Gutberlet) XIV (1901), 2, 187 f.

Palágyi, M. Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie. Leipzig, Engelmann, 1901, XII u. 48 S.
Kant: 2

Peillaube, E., S. M. Théorie des Concepts. Existence, Origine, Valeur. Paris, Lethielleux, 1895, 466 p.
(Enthält eine Kritik d. Kantischen Philos. vom Thomistischen Standpunkt aus; spec. Lehre vom Schematismus.)

Price, O. J. Martineau's Religionsphilosophie. Diss., Leipzig, 1902. 103 S.
Kant: bes. 25 ff. (Erkenntnistheorie), 56 (Teleologie), 68 f. (Phänomenalismus).

Rau, A. Der moderne Panpsychismus. S.-A. a. d. Deutschen Ztschr. XIV, 6 u 7. Berlin, Gose u. Tetzlaff, 1901, 16 S.
Kant: 7 ff.

Rehmke, J. Wechselwirkung oder Parallelismus? S.-A. a. Philos. Abh., Gedenkschr. f R. Haym. Halle a. S., Niemeyer, 1902, 58 S.
Kant: 121 ff.

Rickert, H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen, Mohr, 1902, X u. 743 S.
Spec. 660 ff. der erkenntnistheoretische Subjectivismus und die kritische Objectivität.

Runze, G. Katechismus der Religionsphilosophie. Leipzig, J. J. Weber, 1901, 324 S.
Kant: passim, bes. 177 ff.

Sabene, Dr. [Pseudonym.] Philosophisches aus Frankreich. Wiss. Beil. zur Germania. 17. Apr. 1902.
Kant: passim.

Scheibe, M. Religionsphilosophie und principielle Theologie. „Theol. Jahresbericht“ XX, 835—929.
S. 873 ff., 900 ff.: Kantisches.

Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus. Neu hrsg. u. mit Anmerkungen versehen von A. Drews. Leipzig, Dürr, 1902. XVI u. 354 S. (Philosophische Bibliothek, Bd. 104.)

Schlesinger, J. Energismus. Die Lehre von der absolut ruhenden substantiellen Wesenheit des allgemeinen Weltenraumes und der aus ihr wirkenden schöpferischen Urkraft. Berlin, Siegismund, 1901, XVI u. 555 S.
Kant: XII, 3, 18, 24, 36 ff., 200.

Schmidt, F. J. Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus. Berlin, Behr, 1901. XII u. 252 S.
S. 38 ff. Kant.

Scott, W. R. Francis Hutcheson, his life, teaching and position in the history of philosophy. Cambridge, University Press, 1900, XX u. 296 p.
Kant: 16, 121, 165, 189, 262, 279, 280.

Seyer, Ch. La Nouvelle Monadologie. Ann. de Philos. chrét. 1900 Août-Septembre (563—573).
Kant und Renouvier: 572.

Simmel, G. Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 119 (1901), 11—22.
Kant: 17 f., 21.

Spicker, G. Versuch eines neuen Gottesbegriffs. Stuttgart, Frommann (Hauff), 1902, VIII u. 376 S.
Kant: 201 Kosmologie, 269 Gottesbegriff, 312—326 Kantische Auffassung der Unsterblichkeit.

Stallo, J. B. Die Begriffe und Theorien der modernen Physik. Übersetzt von H. Kleinpeter, mit Vorwort von E. Mach. Leipzig, J. A. Barth, 1901, XX u. 332 S.
Kant: 62, 199 ff., 236, 241, 246, 294 ff.

Stammler, R. Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin, Guttentag, 1902. VIII u. 647 S.
Kant: 65, 86, 169, 224, 577 u. ö.; bes. 53 ff. (Legalität und Moralität), 67 ff. (Der kategor. Imperativ), 210 (Rechtsbegriff).

— Bericht über deutsche Schriften zur Rechtsphilosophie aus den Jahren 1894—1898. Arch. f. syst. Philos. VII (1901), 410—431, 477—490.
Kant: 419 (L. Stein), 478—480 (Eleutheropulos).

— Die Bedeutung des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches für den Fortschritt der Kultur. Festrede. Halle a. S., Niemeyer, 1900. 37 S.

Stange, C. Einleitung in die Ethik. II. Grundlinien der Ethik. Leipzig, Dieterich, 1901, VIII u. 295 S.
Kant: S. V.

Steiner, R. Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert. Band II. „Am Ende des Jahrhunderts, Rückschau auf 100 Jahre geistiger Entwickelung, Band XIX“. Berlin, S. Cronbach, 1901, VI u. 192 S.
Kant: 72, 86, 97, 105, 111. 114, 131, 136 f., 145 f., 148, 153.

Stille, W. Die ewigen Wahrheiten im Lichte der heutigen Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Studie in leicht verständlicher Form. Berlin, Friedländer & Sohn, 1901, VI u. 91 S.
Gegen Kants Auffassung von Raum, Zeit u. Zahl.

Störring, G. Die Erkenntnistheorie von Tetens. Leipzig, Engelmann, 1901. VIII u. 160 S.
Kant: passim, spec. 154: Tetens und Kant.

Straszewski, M. La crise actuelle dans la théorie de connaissance (polnisch). Przeglad Filozoficzny V (1902), 253—267.

Thilly, F. Introduction to Ethics. New-York, Scribner's Sons, 1900, 346 p.
Kant: passim, bes. 60 ff. u. 105 ff. (Gewissen); 200 ff. (höchstes Gut); 107 ff. (Pflicht u. Neigung).

Tschitscherin, B. Raum und Zeit. Arch. f. syst. Philos. V (1899), 137—158, 253—285.
Kant: 141, 146.

Überweg, F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl., hrsg. von Max Heinze. I Teil. Das Altertum. Berlin, Mittler u. Sohn, 1903. IX u. 434 S.
III. Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. VIII u. 417 S.
Dritter Abschn. (§§ 31—40): Der Kriticismus Kants. Unmittelbare Anhänger und Gegner.
IV. Teil. Das neunzehnte Jahrhundert. VIII u. 625 S.
Vierter Abschn. (§§ 1—12): Die Zeit der aus der Kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme; § 21: Wiederaufleben Kants, Neukantianer; § 22: Einwirkung Kants auf Theologie und Naturwissenschaft; § 49: Der französische Kriticismus; § 56: Kritischer Idealismus in England: Green, Bradley u. A.; § 67: Kant und spätere deutsche Philosophen in Italien.

Umfrid, O. L. Die Lösung des Welträtsels. (Ein Beitrag zur Würdigung der Philosophie Plancks). Arch. f. syst. Philos. VIII (1902), 361—386.
Kant: 362, 370—374, 386.

Uphues, G. Einführung in die moderne Logik. I. Grundzüge der Erkenntnistheorie. „Der Bücherschatz des Lehrers“ V. Bd. Osterwieck, Harz, Zickfeldt, 1901, XVIII u. 98 S.
Kant: S. V (Glauben und Wissen), VI (Ding an sich), 1 (Einfluss auf die Logik), 44 (guter Wille).

Varisco, B. La cosa in sè. Rivista Filos. 1902. IV. 5, 1, p. 3—24.
Analyse u. Kritik des Werkes von E. F. Wyneken, Das Ding an sich u. s. w., 1901.

Verriele, A. L'idée de Moralité. Annales de Philos. chrét. 1900, Juin (257—279), Juillet (435—451).
Kant: 253—269.

Villa, G. Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Nach einer Neubearbeitung der ursprünglichen Ausgabe aus dem Italienischen übersetzt von Chr. D. Pflaum. Leipzig, Teubner, 1902. XII u. 484 S.
Kant: 28—30, 33, 86 f., 131 f., 161, 163 f., 210, 212 f., 219 f., 378 f., 289 f., 408—410.

Vorländer, K. Geschichte der Philosophie. I. Band. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. X u. 292 S. II. Band. Philosophie der Neuzeit. VIII u. 539 S. Leipzig. Dürr, 1903. (Philosophische Bibliothek. Bd. 105 u. 106.)
Kant: II, 214—98; seine Wirkungen 298 ff., 457 ff.

— Recension von Lasswitz, Wirklichkeiten. Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr. 120 (1902), 112—115.

Weidenbach, O. Das Sein und seine methodologisch-kritische Bedeutung. Diss. Jena, 1900. 67 S.
S. 9, 28, 47 f.: Kant.

Wentscher, M. Zur Theorie des Gewissens. Arch. f. syst. Philos. V (1899), 215—246.
Kant: 216, 231.

Wiener, O. Die Erweiterung unserer Sinne. Akad. Antrittsvorlesung. Leipzig, Barth, 1900. 43 S.
Kants transsc. Ästhetik: 24.

Willmann, O. Über Sozialpädagogik. Im Jahrb. des Vereins f. wiss. Pädag. XXXI, 303—321. Dresden, Bleyl u. Kaemmerer, 1899.
Kant: 317 ff. (Natorp).

Wobbermin, G. Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie. Berlin, A. Duncker, 1901, XII u. 291 S.
Kant: passim, bes. 164 ff. (Ich-Bewusstsein), 239 ff. (Freiheitslehre).

— Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie. Berlin, A. Duncker, 1902. 127 S.
18—28: Die Erkenntniskritik als Grundlage des heutigen Philosophierens.

Wundt, W. Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Engelmann, 1901. XVIII u. 466 S.
246 ff. Kants kritische Philosophie. 340 ff. Positiver oder eigentlicher Kriticismus. 396 ff. Transsc. Idealismus. 443 Kants Moral.

X. Le mouvement néo-thomiste. Rev. Néo-Scol. VIII (1901), 74—84.
Kant: 75, 79—81.

Ziemssen, O. Himmelsanschauung und Weltanschauung. Gedanken und Beiträge zur Geschichte ihrer gemeinsamen Entwickelung, ihrer Förderer und ihrer Deuter. Gotha, Thienemann, 1902, XVI u. 152 S.
121—127: „Kant und die idealistische Naturphilosophie".

b) Mit entfernterer Beziehung auf Kant.

Antisemiten-Spiegel. 2. Aufl. Danzig, Kafemann, 1900. VIII u. 499 S.
Kant: 343 f.

Arnal, André. Le phénoménisme. Revue de théologie XI, 1 (Janvier 1902).

Axelrod, Esther Luba, Dr. Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung. Stuttgart, F. Enke, 1902. IV u. 107 S.
S. 36, 42, 52: Tolstoi's Verhältnis zu Kant.

Baumeister, A. Anmerkungen zum vierten Denkgesetze mit bes. Berücksichtigung der Planckschen Logik. Gymnasialprogramm, Ulm 1901. 22 S. 4⁰.
Kant: 1, 11, 19.

van Becelaere, Fr. L. La Philosophie en Amérique depuis les origines jusqu' à nos jours. Rev. Thomiste 1902. X, 1, 91—102; 2, 204—226; 4, 443—461; 5, 577—597.
Kant: 95, 99, 443 f., 453, 457, 459, 578—582, 594, 596f.

Bergemann, P. Soziale Pädagogik auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage und mit Hilfe der induktiven Methode als universalistische oder Kultur-Pädagogik dargestellt. Gera, Hofmann, 1900. XVI u. 616 S.

Berndt, G. H. Buch der Wunder und Geheimwissenschaften. Leipzig, Mutze
Kant: S. 155, 794.

Besse, C. Lettre de France. Rev. Néo-Scol. VIII (1901), 295—301.
Kant: 296 f.

Bielschowsky, A. Goethe, sein Leben und seine Werke (in 2 Bänden). I. Bd. 3. durchges Aufl. München, C. H. Beck, 1902. IX. u. 522 S.

Birot, L. Recherches sur la Philosophie de Frédéric Nietzsche. Ann. de Philos. chrét. 1900 Octobre (38—52).
Kant: 41 ff.

Bölsche, W. Die Eroberung des Menschen. Berlin, Akad. Verl. f. soz. Wissenschaften, 1901. 52 S.

— Goethe im 20. Jahrhundert. Ein Vortrag. 2. Aufl. Berlin, Akad. Verl. f. soz. Wissenschaften, 1901 57 S.

Bonatelli, F. Il Movimento Prammatistico. Rivista Filos. März—April 1901, 145—151.
Kant: 147 f., 150.

Bormann, W. Vorausschauen und Wahrsagen, Freiheit und Schicksal. S.-A. a. „Psychische Studien", Leipzig, Mutze. 33 S.
Kant: S. 24.

— „Dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht". „Die Übersinnl. Welt", Berlin, Weinholtz, IX (1901), No. 17—22.
Kant: No. 17, S. 323; No. 18, S. 342.

v. Brockdorff, C. Galileis philosophische Mission. Vtljhrsschr. f. w. Ph. u. Soc. XXVI (1902), 271—318.
Kants Teleologie 309 f.

Brunschvicg, L. De la méthode dans la philosophie de l'esprit. „Rev. de Mét. et de Mor." IX (1901), 53—69.
Kant: passim.

Bullaty, E. Das Bewusstseinsproblem erkenntniskritisch beleuchtet und dargestellt. Arch. f. syst. Philos. VI (1900), 64—85, 176—209, VIII (1902), 1—43, 213—232.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie (Louvain). Rev. Néo-Scol. VIII (1901), 410—423.
Kant: 241 f.

Bulliot, J. Le Problème Philosophique. Revue de Philosophie (Dir. É. Peillaube), I (1900), p. 5—27.
Kant: 26 f.

Busse, L. Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1896/7. S.-A. a. d. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. Bd. 119. S. 182—204.
S. 190, 195: Kantisches.

Cantecor, G. Étude critique sur l'Introduction à la vie de l'esprit, par M. L. Brunschvicg. „Revue de Mét. et de Mor." VIII (1900), 755—783.
Kant: passim.

— La morale ancienne et la morale moderne. „Rev. de Mét. et de Mor." IX (1901), 556—578.
Kant: passim.

Cantoni, C. L'insegnamento della Filosofia nelle Università e nelle Scuole secondarie. Rivista Filos. Nov.-Dec. 1900, 589—610.
Kant: 605.

Carra de Vaux, Baron. Note sur les Antinomies Mathématiques. „Annales de Philos. Chrét.", LXXI (1901), p. 405—411.
(Ohne direkte Beziehung auf Kant.)

Carus, P. The Problem of Consciousness. Comments on Professor Minot's Dualism. The Monist XIII (1902), 69—79.

Chamberlain, H. St. Dilettantismus — Rasse — Monotheismus — Rom. Vorwort z. 4. Aufl. d. Grundlagen d. XIX. Jahrhunderts. München, Bruckmann, 1903. 80 S.

Chartier, E. L'idée d'objet. Rev. de Mét. et de Mor. X (1902), 409—421.
Kant: 409, 415.

Clasen, H. Gustav Glogaus System der Philosophie. 3. Jahrbüchlein der Gustav Glogau-Gesellschaft. S.-A. a. Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr. Selbstverlag d. Gust. Glogau-Ges. Derwitz b. Gross Kreuz i. d. Mark, 1901. 72 S.

Classen, J. Die Anwendung der Mechanik auf Vorgänge des Lebens. S.-A. a. Jahrb. d. Hamburgischen Wiss. Anstalten XVIII. Hamburg, Gräfe u. Sillem, 1901, 18 S.
Kant: 1.

Cohn, J. Die Hauptformen des Rationalismus. Philos. Studien XIX (Wundt-Festschrift I.), 69—92. Leipzig, Engelmann, 1902.
Kant: 78, 81, 87.

Colozza, G. A. Psychologie und Pädagogik des Kinderspiels. Mit einer Einleitung von N. Fornelli. Aus dem Italienischen übersetzt sowie durch Zusätze und Anmerkungen ergänzt von Chr. Ufer. (Internat. Pädag. Bibl., hrsg. v. Chr. Ufer, Bd. II). Altenburg, Bonde, 1900. VIII u. 272 S.
S. 129 ff. u. ö. Kant's Theorie des Spiels.

Couturat, L. Sur les Rapports de la Logique et de la Métaphysique de Leibniz. Thèse et Discussion. Bulletin de la Société française de Philosophie, Séance du 27 Févr. 1902. (II, 65—89). Paris, A. Colin, 1902.

Creighton, J. E. Methodology and Truth. The Philos. Review X (1901), 45—56.
Kant: 45, 48 ff.

Croce, B. Estetica come scienza dell' Espressione e Linguistica generale. I. Teoria. II. Storia. Palermo, Sandron, 1902.
Gegen Kants „Transsc. Ästh."

Damm, O. Schopenhauers Rechts- u. Staatsphilosophie. Darstellung und Kritik. Halle a. S., Kaemmerer, 1901, VIII u. 157 S.
Kant: S. 18.

Derepas, G. La vie et les œuvres du P. Gratry. Ann. de Philos. chrét. 1900 Juillet (385—396).
Kant: 391 f.

Dilthey, W. Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrich's des Grossen. „Deutsche Rundschau" (Berlin, Paetel), April 1901, S. 21—34, 95—118.

Domet de Vorges, Comte. Saint Anselme. Paris, F. Alcan, 1901.
S. 298 das ontologische Argument bei Kant.

Dorner, A. Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens. Neun Vorträge. Hamburg, Voss, 1901. XII u. 199 S.
S. 1, 161: Kant.

Drews, A. Zur Frage nach dem Wesen des Ich. Arch. f. syst. Philos. VIII (1902), 194—212.
Kant: 197, 204 f., 210.

Dreyer, O. Zur undogmatischen Glaubenslehre. Vorträge und Abhandlungen. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1901. V u. 156 S.
S. 147, 154: Kant.

Duboc, Julius. Die Theorie des Begriffs. Zukunft X, No. 19.

Dunan, Ch. La Responsabilité. Rev. de Mét. et de Mor. X (1902), 422—436.
Kant: 424 f.

Eisler, R. Bewusstsein und Sein. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. Bd. 116 (1900) S. 81—102.

Eleutheropulos, A. Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund einer Kritik der bisherigen. S.-A. a. „Wirtschaft u. Philos." II, 392—422. Berlin, E. Hofman & Co., 1901. 32 S.
Kant: 16, 23.

— Wirtschaft und Philosophie II. Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-romanischen Völker auf Grund der gesellschaftlichen Zustände. Berlin, E. Hofmann u. Cie., 1901. 422 S.
S. 307—324 (Socrates u. Kant, die Götzen der Philosophie).

Elsenhans, Th. Übersicht über die Ethik für das Jahr 1900. Theol. Jahresbericht XX, S. 1041—1086.
S. 1044 f.: Kantisches.

Enriques, F. Sulla spiegazione psicologica dei postulati della Geometria. Rivista Filos. März-April 1901, 171—195.
Kant: 171 f.

Eucken, R. Goethe und die grossen Denker. „Zukunft“ vom 26. Jan. 1901.
— Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig, Veit & Cie., 1901. (448 S.)

Faggi, A. Attraverso la Geometria. Rivista Filos. Januar-Februar 1901, 3—28.
Kant: 6, 9, 22 ff.

Falkenheim, H. Otto Liebmann's „Gedanken und Thatsachen“. Beil. z. Allg. Zeitung, Nr. 45 u. 46. München, 23. u. 25. Febr. 1901.

Fischer, E. Glauben u. Wissen. Bamberg, Handelsdruckerei u. Verlagsh., 1901, 232 S.

Flügel, O. Die Bedeutung dsr Metaphysik Herbarts für die Gegenwart (Schluss). Ztschr. f. Ph. u. Päd. IX (1902), 2, 97—128.
Kant: 99 f., 117.

Fouillée, A. Les deux directions possibles dans l'enseignement de la philosophie et de son histoire. „Rev. de Mét. et de Mor.“ IX (1901), 677—687.
Kant: 685 f.

French, F. C. The Doctrine of the Twofold Truth. The Philos. Review X (1901), 477—487.
Kant: 486.

Geyser, J. Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn, Hanstein, 1902. VI u. 240 S.
Kants Lehre vom Bewusstsein: 58—66.

Gioberti, V. Due lettere inedite a Carlo Rapelli. Il Nuovo Risorgimento XI (1901), 3—8.
Kant: 6.

Glossner, M. Die Tübinger katholisch-theologische Schule vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. XVII, 2—42.
Kant: 3, 6—8, 18, 25.
— Über Bewusstsein und Apperception. „Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol.“ XVI (1902), 3, S. 257—275.
— Ein Bundesgenosse aus naturkundlichem Lager im Kampfe gegen die idealistische Auffassung der sensiblen Qualitäten. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. XVII, 51—60.
Kant: 51, 53, 55, 58, 60.

Gomperz, Th. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Bd. II. Leipzig, Veit & Co., 1902. VIII u. 616 S.
S. 296: Analogie zwischen Kants „Religion innerh. d. Gr. d. bl. V.“ und Platons „Euthyphron“.

Groos, K. Der ästhetische Genuss. Giessen, Ricker, 1902. VIII u. 263 S.
Kant: S. 21, 29, 136, 159, 162 f. (Lehre vom Mittelwert), 235.

Grunwald, M. Miscellen. 27. Aus Deutschlands „kritischen“ Tagen. Briefe von Herder, Brandis, Reinhold d. Ä., Bouterwek, Hugo u. a. Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV (1901), 337—360.
Kant: passim.

Grusenberg, S. Schopenhauers Moralphilosophie. Kritik der Grundprinzipien der Schopenhauerschen Philosophie. (Russisch.) St. Petersburg, 1901, 108 S.

Guesnon, A. Raison pure et Métaphysique. Arch. f. syst. Philos. VIII (1902), 387—394.

Hacks, J. Die Prinzipien der Mechanik von Hertz und das Kausalgesetz. Arch. f. syst. Philos. V (1899), 202—214.
Kant: 202.

Harnack, O. Goethe in der Epoche seiner Vollendung (1805—1832). Versuch einer Darstellung seiner Denkweise und Weltbetrachtung. 2. umgearbeitete Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1901. XII u. 316 S.

Heim, K. Psychologismus oder Antipsychologismus? Entwurf einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1902. VIII u. 159 S.

Hensel, P. Thomas Carlyle. Mit Bildnis. Frommanns Klassiker d. Philos., hrsg. von R. Falckenberg, Bd. XI. Stuttgart, Fr. Frommann (E. Hauff), 1901. 212 S.
S. 68 ff.: Stellung Carlyle's zu Kant.

Hesse, A. Der Begriff der Gesellschaft in Spencers Soziologie. Hallenser Diss. 1901. 45 S.
Kant: 25.

v. d. Heyden-Zielewicz, J. Der intellektuelle Ordnungssinn und seine erkenntnispsychologische Bedeutung. Arch. f. syst. Philos. VIII (1902), 103—119.
Kant: 114.

Hollitscher, J. Das historische Gesetz. Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. Dresden u. Leipzig, Reissner, 1901, VIII u. 135 S.
S. VIII, 3: Kant.

Jacob, L. Über die Grundbegriffe der Wissenschaftslehre Bernard Bolzano's. Diss. Erlangen 1902. 74 S.

Jodl, F. Bericht über Erscheinungen der Ethik aus den Jahren 1895 und 1896. Arch. f. syst. Philos. VI (1900), 252-267.
Kant: 262 (B.-R. Aars); 266 (Neumark).

— Besprechung von Natorp, Socialpädagogik. Arch. f. syst. Philos. VII (1901), 284—286.

Kirschmann, A. Die Dimensionen des Raumes. Philos. Studien XIX (Wundt-Festschrift I.), 310—417. Leipzig, Engelmann, 1902.
Kant: 310, 312, 325, 329, 357, 365, 387, 405.

Kleinpeter, H. Über den Begriff der Erfahrung. Arch. f. syst. Philos. V (1899), 364 f.

— Über Axiome. S.-A. a. Ztschr. f. d. Realschulwesen XXVI, 7, S.398-405.

Klepl, G. R. Die „Monologen" Fr. Schleiermachers und Fr. Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse". Eine Studie zur Gesch. d. individualistischen Ethik. Leipziger Diss. 1901, 94 S.
S. 53: Kants Sittengesetz.

Koch, J. L. A. Die menschliche Freiheit, Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit. S.-A. a. d. Württ. Medicinischen Correspondenz-Blatt 1901. 26 S.

König, E. W. Wundt, Seine Philosophie und Psychologie. Mit Bildnis. Stuttgart, Fr. Frommann, 1901. 207 S. Frommanns Klassiker d. Philosophie Bd. XIII.

Kossuth, H. Was ist Wahrheit? Die Lösung eines Grundproblems der Wissenschaft. Eisleben, Selbstverlag d. Verf., 1902. 15 S.
S. 4: Kants Wahrheitsbegriff.

Krause, K. Chr. Fr. Sprachwissenschaftliche Abhandlungen. Aus dem Nachlass herausg. v. P. Hohlfeld u. A. Wünsche. Leipzig, Dieterich, 1901. VI u. 155 S.

— Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens. Aus dem Nachlass herausg. v. P. Hohlfeld u. A. Wünsche. IV. Bd. Leipzig, Dieterich (Weicher), 1902. 425 S.

Kreibig, J. C. Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie. Wien, Hölder, 1902, VIII u. 204 S.
Kant: 66, 129, 131, 142, 144, 149.

Külpe, O. Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. (Aus Natur und Geisteswelt, 41. Bändchen.) Leipzig, Teubner, 1902. 115 S.

— Über die Objectivierung und Subjectivierung von Sinneseindrücken. S.-A. a. Wundt, Philos. Stud. XIX (1902), 508—556.

Kurt, N. Die Willensprobleme in systematischer Entwickelung und kritischer Beleuchtung. Weimar, R. Wagner Sohn 1902.

Landauer, G. Mauthners Sprachkritik. „Zukunft" 11. Mai 1901, No. 32, S. 220—224.

Lange, K. Das Wesen der Kunst. 2 Bde. Berlin, Grote, 1901. XVI u. 405, 405 S.
Kant: I, 204, II, 3, 170, 171.

Lasswitz, K. Gustav Theodor Fechner. 2. Aufl. Stuttgart, Frommann, 1902. VIII u. 205 S.
Kant: 13, 16, 68, 99, 190 ff.

Lawrow, P. Historische Briefe. Übersetzt von S. Dawidow. Mit einer Einleitung von Ch. Rappoport. Berlin-Bern, Edelheim, 1901, XXXXII u. 368 S.
S. XXVI: Kant.

Leclère, A. Examen critique des preuves classiques de l'existence de Dieu. „Ann. de Philos. Chrétienne“ LXXII (1901), p. 26—47, 198—215, 257—276.
Kant: 259 ff.

Lefevre, A. Epistemology and Ethical Method. The Philos. Review XI (1902), 557-564.

Lehmann, R. Erziehung und Erzieher. Berlin, Weidmann, 1901. VIII u. 344 S.

v. Leonhardi, H. Freiherr. Karl Christian Friedrich Krauses Leben und Lehre. Aus dem Nachlass herausg. v. P. Hohlfeld u. A. Wünsche. Leipzig, Dieterich (Weicher), 1902. 131 S.

Leser, H. Zur Würdigung Nietzsches. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 118 (1901), 107—119, 167—183.
Kant: 110 ff., 118 f., 167 f., 176.

Lichtenstein, A. Lotze und Wundt. Eine vergleichende philosophische Studie. Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch. XXIV. Bern, Sturzenegger 1900. 80 S.

Lindsay, J. French Philosophy in the XIX. Century. With Special Reference to some Spiritualistic Philosophers. Arch. f. Gesch. d. Philos. VIII, 3 (1902), 299—307.
Kant: 299, 303 f., 307.

Linke, P. Humes Lehre vom Wissen. „Philos. Studien“, hrsg. von W. Wundt (Leipzig, Engelmann) XVII, 4 (1901), S. 624—673.
S. 650: Kants analytische u. synthetische Urteile.

Lipps, Th. Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption. Leipzig, J. A. Barth, 1902. 106 S.
105: Kants Lehre von der Relation.

— Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze. Leipzig, J. A. Barth, 1902. VIII u. 196 S.
190 ff.: Kants kategorischer Imperativ.

Lüdemann, H. Individualität und Persönlichkeit. Rektoratsrede. Bern, Benteli, 1900, 24 S.
Kant: 8.

Mach, E. On the Psychology and Natural Development of Geometry. Monist XII (1902), 481—515.
Kant: 513.

— Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 3. Aufl. Jena, Fischer, 1902, X u. 286 S.
S. 23, 145, 247: Kant.

Mach, F. Das Religions- u. Weltproblem. Dogmenkritische u. naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen für die denkende Menschheit. Dresden u. Leipzig, Pierson, 1902. I. Teil, LXXI u. 607 S. II. Teil, S. 608—1364.
S. 105: Kosmolog. Beweis; 118 ff.: teleolog. Beweis; 259 ff: Kants Gottesbegriff; 486 ff.: Religion; 1184 ff.: Substantialität d. Seele; 1276 ff. u. ö.: Freiheit (s. Index).

Mackenzie, J. S. The Hegelian Point of View. Mind, N. S. No. 41 (1902), 54—71.
Kant: passim.

Maier, H. Die Syllogistik des Aristoteles. Zweiter Teil: Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der Aristotelischen Logik. Zweite Hälfte: Die Entstehung der Aristotelischen Logik. Tübingen, Laupp, 1900. VII u. 408 S.
S. 377: Kant.

Mannheimer. Die Bildungsfrage als sociales Problem. Jena, Fischer, 1901, VIII u. 156 S.
S. 8 f.: Kants Begriff der Bildung; 18 f.: Kants Begriff der Kultur; 66: Pädagogisches aus Kants Logik.

Manno, R. Heinrich Hertz — für die Willensfreiheit? Eine kritische Studie über Mechanismus u. Willensfreiheit. Leipzig, Engelmann, 1900. V u. 67 S.

Markus, D. F. Die Associationstheorieen im XVIII. Jahrhundert. „Abhdlg. z. Philos. u. ihr. Gesch." (Erdmann) XV. Halle a. S., Niemeyer, 1901, X u. 72 S.

Martin, F. La Ligue contre l'Athéisme. Rev. Néo-Scol. VII (1900), 330—336.
Kant: 335.

Mauthner, F. Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Stuttgart, Cotta, 1901. I. Sprache und Psychologie. XII u. 658 S. II. Zur Sprachwissenschaft. X u. 735 S.
Kant: II, 491 ff., 716 ff.

McGilvary, E. B. „The Eternal Consciousness". Mind, N. S. No. 40 (1901), 479—497.
Kant: 479, 483 f., 491.

— The Consciousness of Obligation. The Philos. Rev. XI (1902), 333—352.
Kant: 333, 339—343.

Meinong, A. Über Annahmen. Leipzig, Barth, 1902. XV u. 298 S.

Memoirs of the Society for Philosophical Inquiry of Washington, D. C. 1893—1901. Printed for the Society. 1902. 96 p.
Kant: 11, 15, 25—27, 46—63, 65 f., 69, 71, 84 f., 88 f., 92, 95.

Mercier, D. Le Phénoménisme et l'ancienne métaphysique. Rev. Néo-Scol. VIII (1901), 321—337.
Kant: 323.

Moore, G. E. Necessity. Mind, N. S. No. 35 (1900), 289—304.
Kant: 294, 298.

Müffelmann, L. Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. Leipzig, J. A. Barth, 1902. 115 S.
23 ff.: Kants Freiheitslehre.

Muff, Chr. Idealismus. 3. Aufl. Halle a. S., Mühlmann, 1902, XVI u. 324 S.
Kant: 126—128.

Nagel, E. Das Problem der Erlösung in der idealistischen Philosophie. Diss. Zürich 1902, 227 S.

— Das Problem der Erlösung. Eine religionsphilosophische, philosophiegeschichtliche und kritische Untersuchung. Basel, Reich 1901.
S. 300 ff. Kant.

Neubert-Drobisch, W. Moritz Wilhelm Drobisch. Ein Gelehrtenleben. Leipzig, Dieterich, 1902. VIII u. 131 S.
„Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff": 120 f., 128.

Neumann, A. u. Scheibe, M. Religionsphilosophie mit Einschluss der Apologetik. Theol. Jahresbericht, Bd. XXI, 823—848. Berlin, Schwetschke u. S., 1902.

Nietzsche, F. Gesammelte Briefe. Bd. II: N.'s Briefwechsel mit Erwin Rohde. Berlin u. Leipzig, Schuster u. Loeffler, 1902. XXVIII u. 628 S.
Kant: 45, 54, 72, 80, 329.

Noël, R. P. Y a-t-il une Science du Surnaturel? III. IV. Annales de Philos. Chrét. 1900, Mars 661—675, Avril 57—76.
Kant: 664 ff.

Oehmichen, G. Grundriss der reinen Logik. Entwurf einer Neugestaltung. Berlin, Reuther & Reichard 1901. VIII u. 56 S.

Palágyi, M. Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig, Engelmann, 1902. 94 S.

Pfennigsdorf, E. Christus im modernen Geistesleben. Christliche Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart. 5. Aufl. Schwerin, Bahn, 1902. XVI u. 323 S.
S. 77 ff., 164 ff.: Kant.

Quarch, E. W. Zur Geschichte und Entwickelung der organischen Methode der Sociologie. (Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch. Bd. XXVIII.) Bern, Sturzenegger, 1901. 68 S.
S. 12 f.: Kant und Rousseau.

Raeck, H. Der Begriff des Wirklichen. Halle a. S., Niemeyer, 1900. 89 S.

Rappoport, Ch. Idées et faits socialistes. Le Matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant. Rev. socialiste, févr. 1900.

Ratzenhofer, G. Positive Ethik. Die Verwirklichung des Sittlich-Seinsollenden. Leipzig, Brockhaus 1901. XIV u. 337 S.
S. 9: Kant.

Rau, A. Die Ethik Jesu. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung vom Standpunkte des Menschentums. Giessen, Roth, 1900. 221 S.
S. 33, 58, 89 ff: Kant.

Rehmke, J. Zum Lehrbegriff des Wirkens. S.-A. a. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 120, 1—11.

— Die Seele des Menschen. „Aus Natur und Geisteswelt", 36. Bändchen. Leipzig, Teubner, 1902, 156 S.

— Welt und Mensch. S.-A. aus den Preuss. Jahrbüchern, CVI, 75—99. Berlin, Stilke, 1901.

Reichel, H. Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders. Seine Lehren über Geschichte und Gesellschaft, Staat und Kirche. Leipziger Diss., 1901. 74 S. (S.-A. a. d. Ztschr. f. d. ges. Staatswissensch. LVII, 193—264).
Stellung zu Kant: 4, 6, 16, 17, 35 36, 70.

Reicke, E. Der Gelehrte in der deutschen Vergangenheit. „Monographien zur deutschen Kulturgeschichte" VII. Leipzig, Diederichs, 1900, 144 S.
S. 132: Kant und Friedrich Wilhelm II.

Reinke, J. Einleitung in die theoretische Biologie. Berlin, Gebr. Paetel, 1901, XV u. 637 S.
S. VIII ff.: Der transscendentale Idealismus; 80 f.: Kants Teleologie.

Renouvier, Ch. Histoire et solution des Problèmes métaphysiques. Paris, F. Alcan, 1901.

Richter, J. Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, dargestellt und beurteilt. Leipziger Diss., 1901, 84 S.
S. 9: Kant.

Rickert, H. Les quatre modes de l'„Universel" en histoire. Extrait de la „Revue de Synthèse historique" (Paris, Cerf) II, 2, no. 5. 20 p. 1901.

— Über die Aufgaben einer Logik der Geschichte. Arch. f. syst. Philos. VIII (1902), 137—163.
Kant: 144 f.

Ritchie, D. G. War and Peace. „Intern. Journ. of Ethics" XI, 137—158. Philadelphia 1901.
Kant: 156 f.

Ritschl, O. Die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. Universitätsschrift. Bonn 1901. 100 S.
Kant: 52, 54.

Russell, B. Is Position in Time and Space Absolute or Relative? Mind, N. S. No. 39 (1901), 293—317.
Kant: 315 f.

Schian, M. Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Religionsunterrichts. Breslau, Dülfer, 1900. 335 S.
S. 129, 158 ff.: Kant.

Schleiermacher, F. Monologen. Kritische Ausgabe von F. M. Schiele. Leipzig, Dürr, 1902. XLVI u. 130 S. Philosophische Bibliothek, Bd. 84.

Schultz, J. Psychologie der Axiome. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1899, 232 S.

Schultze. Th. Die Religion der Zukunft. II. Das rollende Rad des Lebens und der feste Ruhestand. 3. Aufl. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verl., 1901, 195 S.
135 ff.: Idealismus.

Seth, J. The Utilitarian Estimate of Knowledge. The Philos. Review X (1901), 341—358.
Kant: 346, 350 f.

Sidgwick, H. Prof. Sidgwick's Ethical View; an Auto-Historical Fragment. Mind, N. S. No. 38 (1901), 287—291.
Kant: 288 ff.

Smith, W. The Metaphysics of Time. Philos. Review XI (1902), 372—391.
Kant: 372, 374 f.

Stoops, J. D. The Concept of the Self. The Philos. Review X (1901), 619—629.

Ströle, A. Ist eine religionslose Moral möglich? Ztschr. f. Philos. u. Päd. IX (1902), 217—234.
Kant: 230—234.

Stumpf, C. Rec. über E. Mach, Die Analyse der Empfindungen, 2. Aufl. Deutsche Litt.-Zeitung 1900, No. 51|52.

Sturt, H. The Doctrine of the Summum Bonum; a Criticism. Mind, N. S. No. 35 (1900), 372—383.
Kant: 380.

Thilly, F. Soul Substance. The Philos. Review XI (1902), 16—25.
Kant: 20 f.

— Besprechung von Paulsen, Philosophia militans. The Philos. Review X (1901), 560—563.

Thimme, G. Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Hannover u. Leipzig, Hahn, 1901, 88 S.
S. 5 f.: Kant.

Thoden van Velzen, H. Ästhetische Betrachtungen. Leipzig, Haacke, 1901. 107 S.
S. 44 f: Kants Lehre vom Erhabenen.

Tönnies, F. Zur Theorie der Geschichte (Exkurs). Arch. f. syst. Philos. VIII (1902), 1—38.
Kant: 15 f., 24, 32, 36 f.

Tscheuschner, K. Die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Energetik. Berner Studien zur Philos. u. ihr. Gesch. Bd. XXX. Bern, Sturzenegger, 1901. 49 S.
S. 27—32: Kant und die moderne Energetik.

Tschirn, G. Weltenträtselung! Grundriss des Ideal-Realismus als der Versöhnung von Natur und Geist. Bamberg, Handels-Druckerei 1901. 146 S.
S 23—38: Zurück über Kant zum Problem des Altertums.

Tufts, J. H. Recension von Ormond, Foundations of Knowledge. The Philos. Review X (1901), 57—62.
Kant: passim.

Vannérus, A. Till Kritiken af den Religiösa Kunskapen. Nagra ord med anledning af Prof. Vitalis Norströms senaste skrift. Stockholm, Ljus, 1902. 46 S.

— Filosofiska Konturer. Ett Bidrag till Filosofiens Encyklopedi. (Populärt vetenskapliga föreläsningar vid Göteborgs Högskola XVII.) Göteborg, Wettergren & Kerber, 1902. 207 S.

— Om Universum som ett helt. Göteborgs Högskolas arsskrift, Bd. VII, 209—270. Göteborg, Zachrisson, 1902.

— Den empiriska Naturuppfattningen. Göteborgs Högskolas arsskrift 1901. Göteborg, Wettergren & Kerber, 270 p.
Kant: 168 f.

Vanni, I. La Teoria della Conoscenza come induzione sociologica e l'esigenza critica del Positivismo. Estratto dalla Riv. ital. di Sociologia V, 5—6. Roma 1902. 54 p.

Varisco, B. Pensiero e realtà. Rivista Filos. Vol. V (1902), 470—485.
Mit bes. Beziehung auf Renouvier.

Vetter, B. Die moderne Weltanschauung und der Mensch. Sechs öffentliche Vorträge. Mit einem Vorwort von Ernst Haeckel. 3. Aufl. Jena, Fischer, 1901. XII u. 153 S.
S. 33: Kants Naturgeschichte des Himmels; 142: Grenzbestimmung in der Kr. d. r. V.

Vogt, J. G. Entstehen und Vergehen d. Welt als kosmischer Kreisprocess. 2. Aufl., Leipzig, E. Wiest Nachf. 1901.
Das Raumproblem.

Volkelt, J. Die Kunst des Individualisierens in den Dichtungen Jean Pauls. S.-A. a. Philos. Abh., Gedenkschr. f. R. Haym. Halle a. S., Niemeyer, 1902, 64 S.
Kant: 278.

— Die entwickelungsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Ästhetik. S.-A. a. Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorgane. Bd. XXIX (1902), 21 S.

Volkmann, F. Null und Unendlich. Berlin, Rühe, 1901. 32 S.
Kant: passim.

Vowinckel. Die ethischen Grundfragen. „Deutsche evang. Kirchen-Zeitung“ (A. Stöcker) XV, 11. Berlin, 16. März 1901.
Über, bez. gegen Lipps vom orthodox prot. Standpunkt.

Walter von Walthoffen, H. Die Gottesidee in religiöser und spekulativer Richtung. Wien, Braumüller, 1901.

[**Weber, A.**] Aegri Somnia. Aphorismen und Fragmente als Beilage zu den „Tagebuchnotizen eines Alt-Elsässers“. Strassburg, J. H. Ed. Heitz, 1900, 84 S.
S. 6 ff.: Apriorismus u. Empirismus; 33: Gottesbeweis.

Weber, Marianne. Fichte's Socialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doctrin. Volkswirtschaftl. Abhandlungen d. Badischen Hochschulen IV, 3. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1900. VII u. 122 S.

Wechssler, E. Giebt es Lautgesetze? Aus: Forschungen zur romanischen Philologie, Festgabe für Hermann Suchier. Halle a. S., Niemeyer, 1900. 190 S.
36 ff.: Humboldt u. Kant; 55: F. Bopp u. Kant.

v. Wichert, R. Die Lebenskraft. Vortrag. Leipzig, Pfeffer, 1893, 23 S.

— Die ewigen Rätsel. Pop.-philos. Vorträge. I., II. u. III. Serie. 112, 128 u. 124 S. Leipzig, Pfeffer, 1889, 1890, 1900.
Kant speciell II, 1—20: „Raum u. Zeit“.

Wolff, J. Lionardo da Vinci als Ästhetiker. Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Kunsttheorie Lionardos auf Grund seines „Trattato della Pittura“. Ein Beitrag zur Geschichte der Ästhetik. Strassburg, Heitz, 1901, 140 S.
S. 135: Kants Ästhetik.

Wollny, F. Der Materialismus im Verhältnis zu Religion und Moral. 2. Aufl. Leipzig, Th. Thomas, 1902, 8 u. 76 S.

Wundt, W. Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Engelmann, 1902. XVIII u. 466 S.
Kant: passim, speciell 246, 340, 396, 443.

Zillig, P. Zur Frage der ethischen Wertschätzung mit Bez. auf die Schrift von F. Krueger: Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Ztschr. f. Ph. u. Päd. VII (1900), 1—25, 114—143.
Kant: passim.

Sonstiges neu Eingegangenes.

Achelis, E. Chr. Björnsons Über unsre Kraft und das Wesen des Christentums. Berlin, Reuther & Reichard, 1902, 56 S.

d'Alfonso, N. R. La Dottrina dei Temperamenti nell' Antichità e ai nostri Giorni. Roma, Società Dante Alighieri 1902. 77 p.

Barth, P. Zur Psychologie der gebundenen und der freien Wortstellung. S.-A. a. Wundt, Philos. Stud. XIX (1902), 22—48.

Barzellotti, G. La filosofia di F. G. Nietzsche. Estr. dalla Nuova Antologia 16 ottobre 1900. Roma 1900, 23 p.

Becker, J. Aberglaube und Mystik im 19. Jahrhundert. „Am Anfang des Jahrhunderts“ Heft XIV. Berlin, Verlag Aufklärung, 1902. 63 S. Kant u. Swedenborg: 28 ff.

Besse, C. Deux Centres du Mouvement Thomiste. Rome et Louvain. Extr. de la Rev. du Clergé Français, No. du 1er, du 15 janvier et du 1er févr. 1902. Paris, Letouzey et Ané, 1902. 63 p.

Billia, L. M. La morale allegra all' Università di Torino. Prolusione. Torino, Libreria Brero, 1902. 25 p.
— Accenni all' idea dell' educazione in Platone ed Aristotile. Torino, Paravia, 1900, 16 p.
— Nè cattedre di morale, nè morale di cattedre. 2. edizione. Torino, Paravia, 1901. 13 p.
— Difendiamo la Famiglia. Saggio contro il Divorzio. Seconda Edizione. Torino, Ufficio del Nuovo Risorgimento, 1902. X + 275 p.
Bormann, W. Ergebnisse meiner Umfrage über Vorausschauen. In: Beiträge d. Ges. f. wiss. Psychologie in München. „Die Übersinnliche Welt" (Berlin, Weinholtz) X (1902), No. 13 u. 14, 15 u. 16, 17 u. 18, S. 241—249, 281—290, 321—333.
— Sensation und Wissenschaft. S.-A. a. „Psychische Studien" (Leipzig, Mutze). 1902. 7 S.
— Veit Valentin über Goethes Homunculus und Helena. Beil. z. Münch. Allg. Zeit., 22. Jan. 1902.
Brieger, A. Das atomistische System durch Correctur des anaxagoreischen entstanden. S.-A. a. „Hermes" XXXVI, 161—186. Berlin, Weidmann, 1901.
— Demokrits angebliche Leugnung der Sinneswahrheit. S.-A. a. „Hermes", Ztschr. f. class. Philol. XXXVII (1902), 56—83.
Bruno, G. Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Lasson. 3. Aufl. Leipzig, Dürr 1902. XXIV u. 162 S.
Chiapelli, A. Congresso di Storia della Filosofia e Pedagogia in Roma. S.-A. a. Arch. f. Gesch. d. Ph. XV (1901), 133 f.
— Per l'insegnamento della filosofia nelle nostre università. Estr. dalla Riv. di Filos. e scienze affini III, V, 2—3. Bologna 1901, 15 p.
— Per la storia d'una idea. (L'armonia delle sfere celesti.) Roma, Soc. Dante Alighieri, 1900. 14 p.
Christiansen, B. Das Urteil bei Descartes. Freiburger Diss. 1902. 107 S.
Cohen, G. Die Philosophie der Hölle. Hannover, Schaper, 1900, 70 S.
Couturat, L. Pour la Langue Internationale. Coulommiers, Brodard, 1901, 30 p.
— Sur l'Évolution historique du Système de Platon. Bibl. du Congr. Intern. de Philos. IV, 129—162. Paris, A. Colin.
— Sur la Métaphysique de Leibniz avec un Opuscule inédit. Extr. de la Rev. de Mét. et de Mor. 24 p.
Delacroix, H. L'art et la vie intérieure. Extr. de la Rev. de Mét. et de Mor. 20 p.
Delbrück, B. Rudolf Haym. S.-A. a. „Euphorion". Leipzig u. Wien, Fromme, 1901. 8 S.
Dessoir, M. Tertium quid. S.-A. a. d. Hamb. Wochenschr. f. deutsche Kultur Der Lotse II, H. 28. (7 S.)
Edelheim, J. Beiträge zur Geschichte der Socialpädagogik. Berlin-Bern, Edelheim, 1902, 223 S.
Eisner, K. Taggeist. Culturglossen. Berlin, Edelheim, 1901, 393 S.
Gerland, G. Scepter und Zauberstab. S.-A. a. Nord und Süd. 18 S.
Giessler, C. M. Die Gerüche vom psychogenetischen Standpunkte aus. Vtljhrsschr. f. w. Philos. u. Soc. XXVI, 49—76. 1902.
Groos, K. Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens. S.-A. a. Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg. XXVI, 145—167; XXIX, 358—371. 1901 u. 1902.
Grosse, H. Historische Rechenbücher des 16. u. 17. Jahrhunderts und die Entwicklung ihrer Grundgedanken bis zur Neuzeit. Leipzig, Dürr, 1901. 183 S.
Hecke, G. Systematisch-kritische Darstellung der Pädagogik John Lockes. Ein Beitrag zur Gesch. d. Pädag. u. Philos. Gotha, Perthes, 1898, 129 S. S. 90: Kant.

Heymans, G. Untersuchungen über psychische Hemmung. II. S.-A. a. Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg. XXVI, 305—382. Leipzig, Barth, 1901.

Horneffer, E. Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung. Leipzig, Naumann, 1900. 84 S.

Howison, G. H. „The Limits of Evolution", A Review and Reply. Reprinted, with a few annotations, from the New-York Daily Tribune. San Francisco, 1902. 15 p.

Jerusalem, W. Lehrbuch der Psychologie. 3., vollständig umgearbeitete Aufl. d. Lehrbuchs d. empirischen Psychologie. Wien u. Leipzig, Braumüller, 1902. V u. 213 S.

Kastil, A. Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nicomachischen Ethik. Prag, Calve, 1901, 44 S.

Keidel, J. Männertreue. 2. Aufl. Berlin, Kiesan, 1896, 23 S.

von Kelles-Krauz, C. Die Sociologie im 19. Jahrhundert. „Am Anfang des Jahrhunderts" Heft XV. Berlin, Verlag Aufklärung, 1902. 56 S.

Koigen, D. Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland. „Berner Studien" Bd. XXVI. Bern, Sturzenegger, 1901, XIII u. 319 S.

Kronenberg, M. Friedrich Nietzsche und seine Herrenmoral. München, Beck, 1901, 35 S.

Külpe, O. Zur Frage nach der Beziehung der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden. S.-A. a. Wundt, Philos. Stud. XVIII (1902), 328—346.

Kurnig. Der Neo-Nihilismus. Anti-Militarismus — Sexualleben (Ende der Menschheit). 2. Aufl. Leipzig, Spohr, 1901. 192 S.

Leder, H. Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes. Marburg, Elwert, 1901. 93 S.

Lichtenberger, H. Le Testament philosophique de Nietzsche. La Revue de Paris IX, 8, 779—808. Paris 1902.

Lipps, G. F. Einleitung in die allgemeine Theorie der Mannigfaltigkeiten von Bewusstseinsinhalten. S.-A. a. Wundt, Philos. Stud. XX (1902), 116—151.

Lipps, Th. Von der Form der ästhetischen Apperception. S.-A. a. Philos. Abh., Gedenkschr. f. R. Haym. Halle a. S., Niemeyer, 1902, 42 S.

— Das Relativitätsgesetz der psychischen Quantität und das Weber'sche Gesetz. S.-A. a. d. Sitzungsber. d. philos.-philol. u. d. hist. Cl. d. kgl. bayer. Akad. d. W. 1902 Heft I. München, Verl. d. k. Akad., 1902. 58 S.

Marbe, K. Brömses und Grimsehls Kritik meiner Schrift: „Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre". Vtljhrsschr. f. w. Ph. u. Soz. XXVI, 339—360. 1902.

— Berichtigung. S.-A. a. Wundt, Philos. St. XVII, 462—465.

Mercier, D. L'Unité et le Nombre d'après Saint Thomas d'Aquin. Extrait de la Revue Néo-Scolastique, août 1901. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1901. 18 p.

Merten, G. Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire, im Zusammenhange seiner Philosophie historisch-genetisch betrachtet. Jenaer Diss. 1901. 43 S.

Milhaud, G. Note sur les Origines du Calcul Infinitésimal. Bibl. du Congr. Intern. de Philos., III, Logique et Histoire des Sciences, 27—47. Paris, Colin, 1901.

Mosessohn, S. Robert Boyle als Philosoph und seine Beziehungen zur zeitgenössischen englischen Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Empirismus im 17. Jahrhundert. Diss. Würzburg, 1902. 77 S.

Nitobé, I. Bushido, Die Seele Japans. Eine Darstellung des japanischen Geistes. Ins Deutsche übertragen von Ella Kaufmann. Shokwabo, Tokyo, 1901. 141 S.

Orestano, F. Le idee fondamentali di Fed. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e Critica. Palermo, Reber, 1903. VIII u. 359 p.

Paulsen, F. Katholisch-theologische Fakultäten und die Bildung der katholischen Geistlichen. „Tägliche Rundschau", Unterhaltungsbeilage 1901, No. 294—296.

Pokorny, I. Beiträge zur Logik der Urteile und Schlüsse. Leipzig u. Wien, Deuticke, 1901. IV u. 172 S.

Pommrich, A. Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre. Programm d. Annenschule zu Dresden-Altstadt. 1902. 36 S. 4⁰.

Rehmke, J. Die Seele des Menschen. Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens. 36. Bändchen. Leipzig, Teubner, 1902. 156 S.

Reischle, M. Jesu Worte von der ewigen Bestimmung der Menschenseele in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. S.-A. a. Philos. Abh., Gedenkschrift f. R. Haym. Halle a. S., Niemeyer, 1902, 30 S.

Richter, R. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skepticismus. S.-A. a. Wundt, Philos. Stud. XX (1902), 246—299.

Riehl, A. Rudolf Haym. Rede zu seinem Gedächtnis. Halle a. S., Niemeyer, 1902, 25 S.

Roux, W. Über die Selbstregulation der Lebewesen. S.-A. a. Arch. f. Entwicklungsmechanik d. Org. XIII (1902), 610—650.

Saenger, S. John Stuart Mill. Sein Leben und Lebenswerk. „Frommanns Klassiker der Philos." XIV. Stuttgart, Frommann, 1901, VIII u. 200 S.

Schmitt, E. H. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Cultur. I. Bd. Die Gnosis des Altertums. Leipzig, Diederichs 1903. 627 u. VII S.

Schultze, R. Das Bleibende in der Lehre Jesu. Eine kritische Ergänzung zu Harnacks „Wesen des Christentums". Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1902. 60 S.

Sewall, F. Progress in the Doctrine of Final Causes. „The New-Church Review". Boston, 1901. 8 p.

Stock, O. Über Schulprüfungen. S.-A. a. „Der Lotse", Sept. 1901. Hamburg.
— Erziehung zur Mündigkeit oder Leitung der Unmündigen? Sozialpädagogische Betrachtungen. S.-A. a. „Grenzboten". Leipzig, Grunow, 1901. 16 S.
— Friedrich Nietzsche, der Philosoph und der Prophet. Braunschweig, Westermann, 1901, 62 S.
— Kulturphilosophie. Beil. z. Allg. Zeitung 1902 No. 9 u. 10.

Störring, G. Zur Frage der Erinnerungsüberzeugung. S.-A. a. Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr. 119. Bd., S. 39—41.

Thorndike, E. L. Notes on Child Study. Columbia University Contrib. to Philos., Psychol. and Educ. VIII, 3—4. New-York, Macmillan, 1901. 157 p.

Urbach, B. Leibnizens Rechtfertigung des Übels in der besten Welt. Prag, Calve, 1901. 64 S.

Varisco, B. Appunti critici di Filosofia naturale in Risposta ad alcune Osservazioni del Prof. G. Vailati. Bergamo, Tip. Gatti. 23 p.

Vollmöller, K. Das Rezensionsexemplar und die bezahlte Rezension. Zur Wahrung der Unabhängigkeit literarischer Kritik. Erlangen, Junge, 1902. 16 S.

Wirth, W. Zur Theorie des Bewusstseinsumfanges und seiner Messung. S.-A. a. Wundt, Philos. Stud. XX (1902), 487—669.

Wolff, J. Normalmensch, Kulturmensch und Genie. „Veröffentlichungen d. Deutschen Akad. Vereinigung zu Buenos Aires" I, 4. Buenos Aires, van Woerden, 1901. 31 S.

Würfel, W. Faradays Bestreitung der Atomistik in erkenntniskritischem Lichte. Gymnasialprogramm, Neuhaldensleben 1901. 18 S. 4⁰.

Van der Wyck, B. H. C. K. Levensbericht van Sytze Hoekstra. Overgedrukt uit het Jaarboek der Koningklijke Akademie van Wetenschappen, 1901. Amsterdam, J. Müller, 1901. 31 S.

Zerbst, M. Bewegung! Grundlage einer neuen Weltanschauung. Dresden, Lingner, 1902. 60 S.

Ziehen, Th. Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. 2. Aufl. Leipzig, J. A. Barth, 1902. 67 S.

Beiträge zur Psychologie und Philosophie, hrsg, von Götz Martius. I. Band, 3. Heft Inhalt: Martius, Über die Dauer der Lichtempfindungen; Hüttner, Zur Psychologie des Zeitbewusstseins bei continuierlichen Lichtreizen. Leipzig, Engelmann, 1902.

Documente des Socialismus. Hrsg. v. Ed. Bernstein. I, 1 u. 2. Berlin. Verl. d. Soc. Monatsh., 1901.

Monatsschrift für höhere Schulen. Hrsg. v. R. Köpke u. A. Matthias. I, 1. Berlin, Weidmann, 1902. 80 S.

The Ethical Record. Published by the Society for Ethical Culture of N. Y. Edited by P. Chubb, New-York. IV, 1. Oct.-Nov. 1902.

Politisch-anthropologische Revue. Monatsschrift für das soziale u. geistige Leben der Völker. (Herausgeber: L. Woltmann u. H. Buhmann.) I, 1. Eisenach u. Leipzig, Thür. Verl.-Anstalt, 1902.

Adickes, E. Recensionen über: Haeckel, Welträtsel; Ratzenhofer, D. posit. Monismus u. d. einheitl. Prinzip aller Erscheinungen; Loofs, Anti-Haeckel; Baumann, Haeckels Welträtsel nach ihren starken u. ihren schwachen Seiten; Hoenigswald, E. Haeckel der monistische Philosoph; Michelitsch, Haeckelismus u. Darwinismus; (Hohlfeld,) D. Glaubensbekenntnisse eines Naturforschers (E. Haeckel) und eines Philosophen; Steiner, Haeckel und seine Gegner; Schmidt, Der Kampf um die „Welträtsel" (Deutsche Litt. Z. 1900, No. 49), Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles (ibid. 1901, No. 2), Eisler, Wörterbuch d. philos. Begr. u. Ausdrücke (ibid., No. 5), Windelband, Gesch. d. Philos. (ibid., No. 11), Lipps, D. ethischen Grundfragen; J. Seth, A Study of Ethical Principles; Aars, Analyse de l'idée de la morale; Wagner, D. sittl. Grundkräfte; Gayvallet, Unité, Attraction, Progrès; Molden, D. Opfer f. Höheres; de Roberty, L'Éthique; Wenzel, Gemeinschaft u. Persönlichkeit; Stange, Einleitung in die Ethik I; Hafferberg, D. Philosophie Vauvenargues'; Mayer, D. Lehre vom Erlaubten in der Gesch. d. Ethik seit Schleiermacher; von Gizycki, Gut u. Böse (ibid., No. 22), Schwarz, Psychol. d. Willens (ibid., No. 30).

Buchner, E. F. Recension über: Ladd, Philosophy of knowledge (Altpreuss. Monatsschr. XXXVI, 7 u. 8).

Busse, L. Recensionen über: Vorländer, Kants Kr. d. r. V. (Deutsche Litt. Z. 1900, No. 16), Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik (ibid., No. 28), Adickes, Kant contra Haeckel (Altpr. Monatsschr. XXXVIII, 3/4).

Dilthey, W. Recension über: K. Fischer, Hegels Leben, Werke u. Lehre (D. Litt. Z. 1900, No. 1).

Heyfelder, V. Recensionen über: König, Das Probl. d. Zusammenhangs v. Leib u. Seele u. seine Bearbeitung i. d. cartes. Schule (Deutsche Litt. Z. 1900, No. 6), Goldschmidt, Kant u. Helmholtz (ibid., No. 13).

Katzer, E. Recension über: Paulsen, I. Kant, Sein Leben u. seine Lehre u. Kant der Philosoph des Protestantismus (Die Christl. Welt XIV, No. 17, 26. Apr. 1900).

Kühnemann, E. Recensionen über Schneider, D. Weltanschauung Platos; Ritter, Platos Gesetze; Siebeck, Aristoteles; Lutoslawski, The origin and growth of Plato's Logic (Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr. 116).

Medicus, F. Recension über Braude, D. Elemente der reinen Wahrnehmung (D. Litt. Z. 1902, No. 3).

Menzer, P. Recension über Goldschmidt, Mellins Marginalien (Deutsche Litt. Z. 1901, No. 19).

Neumann, A. Recension über: Lipsius, Vorfragen d. syst Theologie (Prot. Monatsh. Juli 1900). (U. d. T. „In den Vorhallen der systematischen Theologie".)

Spitzer, H. Recension über: Eleutheropulos, Kr. d. r rechtlichgesetzgebenden Vern. od. Kants Rechtsphilos. (Euphorion V, 3, 1898).

Staudinger, F. Recension über: Vorländer, Kants Kr. d. r. V. (Frankfurter Zeitung, 10 Dec. 1899).

Stock, O. Recension über: Pfänder, Phänomenologie des Wollens (D. Litt. Z. 1901, No. 28).

Traub. Recension über: Vorländer, Kant und der Socialismus (Die Hilfe VI (1900), 20).

Vailati, G. Recensionen über: James, The will to believe and other essays in popular philosophy (Rivista sperimentale di Freniatria XXV, 3 u. 4, 1899 und Rivista Filosofica Anno II. Vol. III. Gennaio-Febbraio 1900), Paulsen, Einleitung in die Philos., 5. Aufl.

..... n. Recension über: Philos Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet (Beil. z. Allg. Z., 1900, No. 135).

[Anonym]. Recension über: Hastie, Kant's Cosmogony (Saint Andrew, Glasgow, II, 104, 24. Jan. 1901).

Nochmals das Collin'sche Kantrelief.

(Vgl. die Abbildung in Heft 1 und die Mitteilung in Heft 2/3, Seite 282—284 dieses Bandes.)

Herr Amtsrichter Arthur Warda in Schippenbeil, dem wir schon für die im vorigen Doppelheft gebrachten Feststellungen verpflichtet sind, hat uns freundlichst noch weitere Angaben über Collin und seine Kantpaste zugehen lassen.

Es wird unsere Leser interessieren, zu erfahren, dass über Collin eine monographische Arbeit handelt: „Beiträge zur Geschichte der Töpferkunst in Deutschland" von Dr. Justus Brinkmann (aus dem Jahrb. d. Hamb. Wissensch. Anstalten XIII), Hamburg 1896. Diese Monographie enthält eine schätzenswerte Darstellung von Collins Thätigkeit und ist für den vorliegenden Zweck um deswillen besonders brauchbar, weil sie sich auch mit dem Kantrelief eingehender beschäftigt.

Von dem Gipsabguss im Prussia-Museum vermutet Warda, dass er nicht mehr aus der Zeit Collins stamme. Vielleicht gehe er auf die Paste von Gräfe und Unzer zurück, vielleicht auf diejenige im Kunstgewerbe-Museum.

Gräfe und Unzer. besitzen (angeblich noch von Collin herrührend) 2 Exemplare der Paste, eines in gelblichgrauem Thon, das andere in schwarzer Masse; bes. ersteres ist von grosser Feinheit der Ausführung.

Das Exemplar im Kunstgewerbe-Museum hat auf der Rückseite die eingebrannte Inschrift: *Mons Eman Kant Proffesseur a Koenigsberg né en l'année 1723 pris de nature par Paul Henr Collin en Juin 1782 fabrique des frères Collin a Koenigsberg.*

Brinkmann beschreibt noch je ein Exemplar im Besitz der Königsberger Universität und des Berliner Kunstgewerbemuseums.

Zu erwähnen ist endlich noch ein im Prussia-Museum befindlicher von Eichler herrührender Gipsabdruck, der zu folgender Sammlung gehört: „Gallerie berühmter und ausgezeichneter Männer in zuverlässigen Portrait Medaillons, hrsg. von G. Eichler in Berlin". Dieser ebenfalls nach der Collin'schen Paste gefertigte Abguss ist von ausserordentlicher Schärfe und Feinheit, so dass er, wie Warda schreibt, wohl als der beste Abguss in Anspruch genommen werden kann.

Sach-Register.

Personen-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Verfasser besprochener Novitäten.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle.





